مجلة جامعة الأقصى (سلسلة العلوم الإنسانية) المجلد الثالث عشر، العدد الأول، ص95-130، يناير 2009
ISSN 2070-3147

إشكالية العلاقة بين الشورى والديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة مفاهيمية

د. خالد محمد صافي*
د. أيمن طلال يوسف**

الملخص

يسلط هذا البحث الأضواء على الديمقراطية والشورى، وطبيعة العلاقة فيما بينهما، والجسور والمحطات المشتركة التي تجمعهما على مستوى النظريات والمفاهيم العامة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر. فالشورى كصورة من صور المشاركة في الحكم تستمد جذورها من الدين الإسلامي، وهي إحدى قواعده الهامة لأنها توضح العلاقة بين الحاكم أو الخليفة من جهة، واهل الشورى من جهة أخرى. أما الديموقراطية فهي نظام سياسي اجتماعي وضعي مرتبط أكثر مع الغرب والتجارب الغربية ابتداء من الإغريق القدامى إلى الديمقراطيات الغربية في زماننا هذا. وارتبطت الديمقراطية في الأدبيات المعاصرة والتجارب العملية مع الغرب ، وتعد إحدى مظاهر الحضارة الغربية التي تقوم على أساس تنظيم العلاقة بين الفرد والمجتمع والدولة من منطلق المساواة بين المواطنين ومنحهم حق المشاركة في صنع التشريعات، وسن القوانين التي تنظم الحياة العامة لكون الشعب مصدر السلطات .

يتضمن البحث الوقوف على آراء ووجهات نظر الفكر الإسلامي المعاصر فيما يتعلق بالعلاقة بين الشورى والديمقراطية ابتداء من مفكري النهضة العربية، كمحمد عبده، ومحمد رشيد رضا، وجمال الدين الأفغاني، مروراً بحسن البنا، وسيد قطب، وتقي الدين النبهاني، وانتهاء بالمفكرين الأكثر معاصرة. يشتمل البحث على دراسة أطروحات ثلاث مدارس إسلامية تطرقت لقضية العلاقة بين الشورى والديمقراطية، وهي مدرسة النهضة العربية في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، ثم مدرسة الإخوان المسلمين، وأخيرا مدرسة حزب التحرير الإسلامي.

وتنبع أهمية البحث من تناولها لموضوع حساس ومعقد في ظل أزمة الحكم في بلاد العرب والمسلمين، وفي ظل تصاعد تأثيرات وتداعيات عولمة السياسة والاقتصاد والإعلام

* قسم التاريخ - كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة الأقصى – غزة - فلسطين.
** كلية العلوم والآداب – الجامعة العربية الأمريكية – جنين - فلسطين.

والثقافة على أنظمة الحكم، وعلى المنظومات الحضارية والثقافية والحقوقيـة لـشعوب الأرض كافة. اعتمد الباحث على مجموعة من المصادر الأولية والثانويـة مثـل: الكتـب، والمجـلات، وكتابات المفكرين المسلمين أنفسهم الذين أفاضوا في هذا السياق.

ABSTRACT

This research sheds lights on Shura and democracy, and the relationship between them, along with the common platforms that bring them closer together in theories and concepts. Shura which is one form of participation in governance springs its roots from Islam. It's considered major Islamic rule that explains the relationship between the Muslim ruler on one side and Shura experts on the other side. In return democracy is socio-political system that linked with the west since the Greek time till western democracies in the present times. Since its inception, democracy in contemporary literatures connected with the practical experiments where it considers one aspect of western civilization.

Democracy is a form of governance that organizes the relationship among individuals, society and state from the perspective of equality among citizens. Democracy further guarantees participation in legislation and law making that organizes normal life on the basis of nation as source of powers. This research includes debating various views in Islamic thoughts in connection with the issue of relationship between Shura and democracy starting from Arab renaissance thinkers such as Mohammed Abdo, Mohammed Rashid Rida and Jamal Elddin Alafghani, passing through Hasan Albanna and Taqai Elddin Anbahani and ending with contemporary thinkers. This research covers the principle theses of three Islamic schools that tackled the issue of relationship between Shura and democracy. These schools are Arab renaissance in the 19th century and early 20th century, Muslim brotherhood and Islamic liberation party.

The importance of this research springs from tackling the very complex issue in light of governance crisis in the Arab and Muslim worlds, and in the light shadow of increasing impacts and repercussions of globalization of politics, media and culture. The research relied on group of primary and secondary sources like books, journals and the writings of the Muslim thinkers themselves who flooded in their thoughts in this regard

مقدمة:

ازداد الحديث وكثرت الكتابات، وتعددت الاطروحات الفكرية والأيدلوجيـة فـي فهـم العلاقة بين الديمقراطية والشورى في السياقين: العربي، والإسلامي، خاصة في العقد الأخير من

القرن الماضي. فانهيار الاتحاد السوفيتي، وتفكك منظومته السياسية والاقتصادية والأيدلوجية قـد ساهم بشكل مباشر في ظهور أطروحات جديدة تنادي بحتمية النهل والأخذ من النموذج الغربـي التي تعني مفرداته: الديمقراطية، وحقوق الإنسان والحكم الصالح والاقتصاد الحـر، خاصـة أن النموذج السوفيتي ذات الطابع الشمولي/السلطوي اثبت إفلاسه، وعجزة عن مجـاراة التحـولات السريعة التي شهدها العالم بعد الحرب العالمية الثانية، بالتحديد في مجالات الاقتصاد والتكنولوجيا والإعلام.

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة هذا البحث في فهم طبيعة العلاقة بين الشورى والديمقراطية فـي الفكـر الإسلامي المعاصر، وإدراك مضمون هذه العلاقة من حيث إنها تواصلية وتسامحية، أم صـدامية وصراعية. عمد الباحث إلى تحليل آراء ثلاث مدارس فكرية هامة في تاريخ الفكـر الإسـلامي السياسي المعاصر، وهي: مدرسة النهضة العربية، والمدرسة الإخوانية، ومدرسة حزب التحرير، من اجل أن يحدث نوع من المقاربات أو المقارنات بين الاطروحات الفكريـة والابـستمولوجية المتعددة التي تبنتها هذه المدارس الفكرية.

لا يتعامل هذا البحث مع الألغاز الافتراضية، وإنما يحاول أن يتبنى نموذج شوريقراطي معاصر يناسب الحالة الفلسطينية والعربية المعاصرة خاصة في شؤون الحكم، والإدارة العامـة، والفلسفة الاقتصادية والتنموية عموماً. إن الطابع المقارن لهذا البحث الذي يتناول ثلاث مـدارس مفاهيمية مختلفة الرؤى والاطروحات يعطي أهمية خاصة لهذا الموضوع لا سيما في ظل أزمـة الحكم في العالم الإسلامي الذي لما يستطع أن يوازن بين الأصالة والمعاصرة، أو بين الماضـي التراثي والحضاري، والحضر الحداثي والتحديثي.

إن ما شجع الباحث وحفزه للكتابة في هذا الموضوع الإشـكالي ذي الطبيعـة المعقـدة والمتشابكة، هو مجموعة من الأسباب والعوامل يقف على رأسها أولا تتبع موجات الدمقرطة التي مر بها العالم مباشرة بعد الحرب العالمية الثانية، والتي أخذت شكل ثلاث موجات، حدث أولهـا بعد انتهاء الحرب حيث تحولات ألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية واليابـان الإمبراطوريـة_ مـرة أخرى_ إلى قائمة البلدان الديمقراطية، واتسعت دائرة الدمقرطة، بانضمام بعض دول العالم الثالث إليها، خاصة الهند. أما ثاني هذه الموجات، فحدث في بداية سبعينات القرن العشرين، خاصة في دول جنوب أوروبا كالبرتغال، وأسبانيا، واليونان، بعد أن كانت تحكم مـن قبـل الـدكتاتوريات والجنرالات العسكرية، وثالث هذه الموجات، حدث بعد سقوط حائط برلين في عام 1989 وانهيار

الاتحاد السوفيتي، حيث انطلقت موجة دمقرطة واسعة في أوروبا الشرقية في دول مثل: بولندا، والتشيك، وهنغاريا. في السياق نفسه، يمكن القول إن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل ستكون المنطقة العربية هي المرشحة لتحولات سياسية مستقبلية ؟ وكيف ستنعكس مثل هذه التحولات على إضفاء مقاربات بين الشورى والديمقراطية ؟

ثانياً: شيوع ظاهرة العولمة، واستفحال تأثيرها، وتداعياتها على المجتمعات والدول والأمم ككل، بما فيها الدول العربية، خاصة بعد تسارع التحولات السياسية، والاقتصادية، والإستراتيجية والإعلامية، والمعلوماتية، وتقارب المسافات بين شعوب الأرض. فإذا كانت العولمة تعني اختصار المسافات واختزال الزمن والجغرافيا بين الشعوب والثقافات، فكيف يمكن للعرب والمسلمين أن يطوروا نموذجاً سياسياً اقتصادياً قادراً على استيعاب الشورى وتحصينها بآليات معاصرة، في نفس الوقت الذي يتم فيه المحافظة على الخصوصيات الثقافية والحضارية؟ إن الانعزال الآن أصبح صعباً في ظل استفحال تأثير وسائل الاتصال وتقنيات التواصل الإنساني، لذلك كيف يمكن للمثقفين و"الانتلجنسيا" العرب والمسلمين أن يستفيدوا من الفرص الهائلة التي تمنحها العولمة وقواها المختلفة لصالح الأمم والشعوب الإسلامية؟

ثالثاً: تعددت، وتنوعت الكتابات والمصادر الغربية التي تعالج ظاهرة الإسلام السياسي، ومدى تأثيره وخطورته على الغرب ككل، حيث عمدت هذه المصادر إلى تقسيم الحركات الإسلامية المعاصرة إلى: حركات راديكالية، وأخرى معتدلة. ساهمت هذه الكتابات في التعليق على طبيعة وأهداف ومقولات هذه الحركات في تعاملها مع الغرب، وتفحصت نظرياتها في العلاقات الدولية، ودققت في نموذجها العقدي، خاصة في تعاطيه مع الديمقراطية كنظام حكم غربي مغروسة جذوره في تربة غربية بحتة. فبعض هذه الحركات الإسلامية، عمل على إيجاد مقاربات ومقارنات بين الديمقراطية والشورى بهدف إما الإفادة من آليات الحكم الديمقراطي أو لرفض الديمقراطية كفلسفة وكنظام حكم.

ختاماً يمكن القول إن طرح هذه القضية للمداولة والنقاش في هذا الوقت بالتحديد، يعد في غاية الأهمية والضرورة الوطنية والدينية للعرب والمسلمين عموماً، لان هذا البحث يسعى في النهاية لتحقيق مجموعة من **الأهداف الهامة** وهي:

1. تعريف مصطلحي الديمقراطية والشورى نظرياً ومفاهيمياً والوقوف عليهما من زوايا مختلفة مع الأخذ بعين الاعتبار تعدد الآراء والأطروحات حول هذا الموضوع.

2. تتبع الجذور التاريخية للفكر الإسلامي الحديث والمعاصر الذي عالج بإسهاب طبيعة العلاقـة بين الديمقراطية والشورى ومعرفة أوجه الاختلاف والتشابه بين هـذه الأفكـار التنويريـة المختلفة.
3. الإلمام بالسياقات الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية، التي نما فـي ظلهـا الفكـر الإسلامي المعاصر، لأن شجرة الفكر لا تنمو في تربة صحراوية قاحلة.
4. إجراء مقاربات ومقارنات بين الشورى والديمقراطية، في زمن يشهد العالم فيـه تحـولات شاملة وسريعة على مختلف الأصعدة والمستويات.
5. توضيح أن الحركات الإسلامية المعاصرة لا تطرح نموذجاً واحداً وموحداً في تعاطيها مـع الديمقراطية، فبعض الحركات المتشددة رفضت الديمقراطية وكفرتها، بينما تعاملـت معهـا حركات أخرى كآلية حكم صالح ورشيد.
6. رسم معالم نموذج شوريقراطي يدمج ما بين أطروحـات ومبـادىء الديمقراطيـة الغربيـة المعاصرة ذات الطابع المؤسساتي، والتجربة الإسلامية وما تحمله مـن معـاني حـضارية وأخلاقية.
7. مساعدة الحركات الإسلامية المعتدلة التي وصلت إلى سدة الحكم والسلطة في بعض البلـدان لتطوير آليات الحكم من خلال التواصل مع التجارب الديمقراطية الغربية.

أسئلة الدراسة والمنهجية: يحاول هذا البحث الإجابة على الأسئلة الافتراضية الآتية:

1. ما المحتوى الفكري والمفاهيمي لكل من الشورى والديموقراطية؟
2. هل هناك فهم عربي إسلامي لهذين المفهومين في السياقات النظرية والتجارب العملية؟
3. هل ما زالت الشورى صالحة في أطروحاتها العامة لطرح نموذج إسـلامي بـدون التـأثر بالديمقراطية؟
4. كيف يمكن للنموذج الشوري الإسلامي أن يستفيد من الديمقراطية الغربية المؤسساتية، بدون أن يؤثر ذلك على اصالته ونقائه ؟
5. كيف بنت مدرسة النهضة العربية في القرن التاسع عشر جسورا للتواصل مع الديمقراطيـة الغربية ولماذا قامت بذلك؟
6. هل أثرت الظروف السياسية والاقتصادية والمجتمعية العامة في صياغة أفكـار ومبـادىء مفكري النهضة العربية؟
7. ما ملامح النموذج الإخواني- نسبة إلى الإخوان المسلمين- في الحكم والإدارة والسياسة؟

8. ما هي المسوغات والاجتهادات الشرعية التي ساقتها مدرسة الإخوان المسلمين للإفادة من النموذج الديمقراطي الغربي؟
9. كيف يمكن وضع أفكار مثل التعددية السياسية والفكرية، وفصل السلطات، وأن الشعب مصدر السلطات في سياقات شرعية؟
10. لماذا هذه الاطروحات الفكرية التي يتبناها حزب التحرير الإسلامي في تكفير الديمقراطية؟

إن المنهجية المتبعة في البحث هي الأسلوب الوصفي/التاريخي/النقدي الذي يعتمد على المراجعات النقدية للمصادر والأدبيات الأولية والثانوية التي أفادت منها الدراسة، خاصة الأعمال الأولية الأصيلة للمفكرين الإسلاميين المعاصرين التي زينت آراءهم مضمون البحث وزواياه المختلفة، مثل حسن البنا، وحسن الترابي، وسيد قطب، بالإضافة إلى المساهمات الفكرية لكل من: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد رشيد رضا، وغيرهم الكثير.

أولاً: في الديمقراطية وطبيعتها:

أدى انهيار الاتحاد السوفيتي ونموذجه السياسي والاقتصادي_ المعروف بالشمولي_ إلى إحداث نقطة تحول عميقة في تاريخ العلاقات الدولية والنظم السياسية على مستوى العالم ككل. وكان من نتائج التحول الكبير في أنظمة أوروبا الشرقية الشمولية إلى شيوع مفاهيم غربية ذات مضامين أيديولوجية رأسمالية مثل: الخصخصة و"اللبرلة" والدمقرطة (صبري، 1986: 105-121) . ويعرفْ هنتينجتون الديمقراطية بأنها نظام حكم يقوم على مجموعة من التدابير والإجراءات الضرورية لمأسسة عملية صنع القرار السياسي، ومن هذه المتطلبات الإجرائية، وجود دستور مكتوب وواضح، ومجلس نيابي أو برلمان، وانتخابات دورية، وتداول سلمي للسلطة، وفصل واضح بين السلطات، وتعددية سياسية ومصالحية، تضمن علاقة تنافسية بين التشكيلات والأطياف السياسية للحصول على أصوات الناخبين (Mahler, 2000: 21-36). أما هاغو، وهاروب، وبرسلين فيعرفون الديمقراطية الليبرالية بأنها نظام حكم يتخذ فيه القرارات سياسيون منتخبون، يعملون باسم الشعب وينوبون عنه في اتخاذ القرارات الضرورية بخصوص قضايا هامة، تخص حياتهم بمختلف مظاهرها (Mahler, 2000: 33-34).

وبالرغم الاختلافات في المداخل والسبل المؤدية إلى الديمقراطية فإن العديد من المهتمين والدارسين للشأن الديمقراطي، أجمعوا على توافر شروط وركائز عامة حتى يوصف النظام السياسي بالديمقراطي. يرى سعيد زيداني أن الديمقراطية هي نظام وعقلية وأسلوب في بناء العلاقات، يضمن للشعب أفراداً وجماعات حرية التعبير عن الرأي والتنظيم في جماعات

ومنظمات ونقابات وأحزاب، بما يكفل المشاركة الفعلية وتكافؤ الفرص في صنع القرار وتقرير المصير (زيداني 1993: 204-213) . أما محمود ميعاري فقد وضع شرطين اثنين حتى يوصفْ النظام بالديمقراطي وهما: أولاً المنافسة بين منظمات وأحزاب للوصول إلى الوظائف الحكومية كافة من خلال انتخابات دورية منتظمة، وثانياً، توفر منظومة كاملة ومتكاملة من الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية (ميعاري، 2003: 11-12).

وضع رجا بهلول قائمة أطول من الشروط حتى يوصف النظام السياسي بالديمقراطي، وكان من أهمها: حقوق أساسية، فصل بين السلطات، الشعب مصدر السيادة، ورقابة تشريعية وقضائية على السلطة التنفيذية(بهلول، 1997: 45-62) .أما جميل هلال فأضاف شرطاً آخر، وهو العلمانية، أو العلمنة، لضمان حيادية الدولة تجاه الدين والحياة الخاصة بحيث لا يسود تفسير بديهي أو مسلمات لبعض الحقائق، والأمور لضمان درجة مقبولة من التسامح الفكري والديني (Almond, 1996: 43-60) . يمكن الحديث عن خاصية أخرى للنظام الديمقراطي ألا وهي سيطرة مدنية منتخبة على العسكر والجيش والأجهزة الأمنية، ففي تجارب العديد من البلدان الإسلامية_ كالباكستان، وتركيا، والجزائر_ ساهم الجيش في إجهاض تجارب ديمقراطية جنينيه تحت مسميات وذرائع مختلفة.

إن الديمقراطية –اليوم- تمثل منهجاً وعملية سياسية وليس عقيدة مثل غيرها من العقائد والأيديولوجيات، وإنما تتأثر الممارسة الديمقراطية بعقائد المجتمعات ومنظوماتها الفكرية والحضارية والتراثية التي تتم فيها، وتراعي ثوابتها ومنطلقاتها الوطنية تعبيراً عن اختيارات الشعوب فيها. وتعد الديمقراطية_ في الزمن الحالي نظام حكم_ ومنهج سلمي لإدارة أوجه الاختلاف في الرأي والتناقض في المصالح. ويتم ذلك من خلال إقرار وحماية وضمان ممارسة حق المشاركة السياسية الفعالة من قبل الأكثرية والأغلبية، في عملية اتخاذ القرارات الجماعية الملزمة للجماعة السياسية، مع ضمان تداول سلمي للسلطة، ووجود دستور شرعي ومكتوب (الكواري، 1996: 121-160).

تعد المشاركة السياسية الفعالة والتداول السلمي للسلطة ودورية الانتخابات، من التجليات والمظاهر الهامة للديمقراطية، خاصة إذا تمت العملية الانتخابية في أجواء حرة ونزيهة. ويكون نتاج العملية الانتخابية_ في العادة_ وصول حزب سياسي أو جماعة سياسية إلى سدة الحكم، بحيث تكون مؤهلة لاتخاذ قرارات وتبن سياسات تنفيذية وتشريعات قانونية ملزمة للأفراد والمجتمع والدولة. وتمتاز الديمقراطيات المعاصرة بعدم احتوائها على أبعاد وتفضيلات عقائدية،

وإنما هي تعبير عن مصالح الكل والمجموع داخل المجتمع، خاصة في المجتمعـات الرأسـمالية الليبرالية الغربية(الكواري، 2002: 20).

أضحت الديمقراطية_ مع مرور الوقت_ محاطة بهالة عظيمة وإيجابية لارتباطها بحكم الشعب وتمثيلها لمصالح طبقات الناس كافة، فالديمقراطية _اليوم_ تعبـر عـن سـلطة الـشعب وإرادته ومصالحه. على صعيد المؤسسات واتخاذ القرارات، تعني الديمقراطية، الحكومة التمثيلية التي تم إنتاجها من خلال عملية تصويت ومشاركة في العملية الانتخابية. إن الديمقراطية_ كمـا سبق وذكر_ أصبحت مرادفة لحكم الناس، وهي بذلك تتناقض مع المفهوم الكلاسيكي لها، حيـث إن الديمقراطية الكلاسيكية مرتبطة أكثر مع المشاركة السياسية لذوي الإطلاع الذين يمثلون صفوة المجتمع ونخبه القيادية(البديري، وآخرون: 12-13).

كما تمثل الديمقراطية الغربية ذات الطابع الليبرالـي نموذجـاً وشـكلاً مختلفـاً عـن الديمقراطية الأثينية القديمة التي كانت تعبر عن نمط معين من المجتمع، لا عن شكل معين مـن الحكومة. فالديمقراطية اليونانية القديمة قدمت نموذجاً للحكم السياسي المباشر، إذ لا يوجد فاصل بين المجتمع والدولة، فقد كان المواطنون يحكمون أنفسهم بأنفسهم من خلال المشاركة الفاعلة في إدارة شؤون الدولة ومؤسساتها التنفيذية والتشريعية والقضائية(البديري، وآخرون: 13).

واختصر مكفرسون مفهوم الديمقراطية بالكلمات التالية:" الديمقراطية هي نظـام حكـم تمارس بوساطته الدولة سلطة على الأفراد والجماعات الموجودين فيها. وأن الحكومة الديمقراطية تعمل على تثبيت نوع معين من المجتمع، ونوع معين من العلاقات بين الأفراد، ومجموعة معينة من الحقوق والمطالب التي تقرب الناس بعضهم ببعض. إن هذه العلاقات هي فعلاً علاقات سلطة ونفوذ" (Almond, 2000: 43). بالمقابل عد شومبيتر_ فـي كتابـة الواقـع تحـت عنـوان *"الرأسمالية والاشتراكية والديموقراطية"_* أن الديمقراطية ليست بالضرورة ممثلة لمصالح عامـة الناس، وإنما هي على أرض الواقع تعكس مصالح النواب والمسؤولين الحكوميين والبيروقراطيين المؤهلين لاتخاذ القرارات نيابة عن عامة الناس (Cunningham, 2002: 9).

ثانياً: الشورى وأهميتها:

الشورى اسم من المشاورة، وتشاور الجمع أي استخرجوا ما عندهم من رأي (معجـم ألفاظ القرآن الكريم، 1970: 40). أما تعريفها الاصطلاحي فقد جاء في عدة صور، حيث عرف الأصفهاني الشورى بأنها: استخراج الرأي لمراجعة البعض للبعض. وعرفها ابن العربي بأنهـا: الاجتماع على الأمر ليستشير كل واحد صاحبه ويستخرج ما عنده (بـن العربـي، 1957: ج1،

297). كما عرفت الشورى اصطلاحاً بأنها: "تقليب الآراء المختلفة ووجهات النظر المطروحة _في قضية من القضايا_ واختبارها من أصحاب العقول والإفهام حتى يتوصل إلى الصواب منها، أو إلى أصوبها وأحسنها، ليعمل به حتى تتحقق أحسن النتائج (أبو فارس، 1986: 10).

وقد ورد مصطلح الشورى في القرآن الكريم في قوله تعالى: "وأمرهم شورى بينهم". (الشورى: 38). ويعلق العوا بأن هذه الآية مكية، نزلت قبل أن تكون للمسلمين دولة ولا حكومة لتدل على أصالة هذه القيمة في البنيان الإسلامي، وأنها من خصائص الإسلام التي يجب أن يلتزمها المسلمون، سواء أكانوا يشكلون جماعة لم تقم لها دولة كما كانت حالهم في مكة، أم كانت لهم دولة قائمة بالفعل، كما كانت حالهم في المدينة (غليون، العوا، 2004: 123).

وقوله تعالى: "وشاورهم في الأمر". (آل عمران: 159). وقد نزلت هذه الآية الكريمة بعد غزوة أحد، وما أصاب المسلمين فيها من قرح. وقد بينت أحداث غزوة أحد أن رأي النبي في البقاء داخل المدينة كان أصوب من رأي أصحابه بالخروج. ومع ذلك نزل القرآن في أعقاب ذلك يأمره بالعفو عن أصحابه والاستغفار لهم، ومشاورتهم في الأمر كله. وأن النص بهذه الصورة، وفي هذه الظروف قاطع على أن الشورى قيمة ملازمة لكل ذي سلطان، وفي وضع إسلامي لا يسعه التخفف منه تحت أي سبب كان (غليون، العوا، 2004: 124). لقد نزلت هذه الآية الكريمة بعد أن أخذ الرسول برأي الأغلبية والأكثرية، تاركاً رأيه الشخصي الذي تعارض مع رأي الأكثرية أخذاً بمبدأ الشورى. فالمخاطب هنا هو قائد الدولة وزعيم المسلمين رغم ما يحمله من صفة النبوة، وهذا يعني أن القرآن الكريم أكد على ممارسة الشورى على مستوى الدولة و الأفراد خاصة في أوقات الحروب و الأزمات، وهو بذلك يشرع من خلال هذه الواقعة أداة صوت الأكثرية كوسيلة لحسم الخلافات، واتخاذ القرارات، والوصول إلى استنتاجات صائبة. أما علي ابن أبي طالب_ كرم الله وجهه_ فقال: في المشورة سبع خصال: " استنباط الصواب، واكتساب الرأي، والتحصن من السقطة، وحرز من الملامة، ونجاة من الندامة، وألفة القلوب، واتباع الأثر" (أبو فارس، 1986: 87).

كما ورد ذلك في الأحاديث الشريفة، فعن أبي هريرة _رضي الله عنه_ قال: "ما رأيت أحداً أكثر مشورة من رسول الله " (الترمذي، 1994: 375). ومن أحاديث الرسول القولية: "ما خاب من استخار ولا ندم من استشار، ولا عال من اقتصد"، "وما تشاور قوم قط إلا هداهم الله لأفضل ما يحضرهم". وهذا يعني أن الشريعة هي حكم الله، والشورى هي رأي الأمة (الساعاتي، 1992: 23). ومما يجدر ذكره، أن رسول الله لم يعتمد أسلوباً واحداً في الشورى، كما أنه لم يرد

نص قرآني أو حديث نبوي يبين كيفية ممارسة الشورى والالتزام بهذه الكيفية، ورفض غيرهـا (أبو فارس، 1986: ص 12).

وتعد الشورى في الأدبيات الإسلامية المختلفة، سواء أكانت مصادر أوليـة أصـيلة أو مصادر ثانوية مرادفة لنظام الحكم في الإسلام، أو هي الحيز والفضاء السياسي للدولة أو الخلافة الإسلامية التي يجب أن تكون خاضعة لقوانين ومبادئ ربانية إلاهية. فالـشورى كنايـة عـن المشاورة والاستشارة والتناصح، وطلب الرأي بقصد المساعدة بالاهتداء إلى الـصواب، أو إلـى درجة قريبة من الصواب، وكما يقول حسن الترابي: إن الشورى ضرورة تعكس منهجـاً لازمـاً لأمر المسلمين العام.[14] وقد عد النظام السياسي في الإسلام الشورى أحد أركانه ومظاهرة العامة منذ عهد الرسول الكريم. [15] ومع ذلك يرى العوا أن القرآن الكريم والسنة النبويـة لا يتـضمنان نظام حكم محدد المعالم والتفاصيل، يجب على المسلمين في كل العصور الالتزام به، والوقـوف عند حدوده، وإلا كانوا في حكمهم أنفسهم خارجين عن الإسلام أو مخالفين له. وإننـا نجـد فـي التنوع الفقهي المعاصر دليلاً صحيحاً على أن المسألة السياسية كلها، أو جلها مـسألة اجتهـادات ظنية، وهي بذلك تقتضي اجتهاداً متجدداً في كل عصر تتحقق به مصالح أهله (غليـون، العـوا، 2004: 101، 117).

ويرى محمد عمارة أنه يجب التمييز بين الدين الإسلامي والدولة الإسـلامية. فالـدين ينظر إلى العلاقة بين العبد وخالقه، وهذا لا يتغير أما مسائل الدولة فالنظر فيهـا يكـون نظـر مصلحة وتدبير، ولها في ذلك خاصيتان: الأولى أنها خاضعة لحكم العقل، فالأحكام الدنيوية تنزل على حكم العقل، وتبنى على المصلحة. حيث كان النبي يستشير في تدبير الشؤون الدنيوية؛ ذلـك لأن تدبيرها مبني على العقل، والنبي كان بشراً فاحتاج إلى المشورة فيما يكون أساسـه العقـل. ولذلك جاء قوله تعالى: وشاورهم في الأمر. والخاصية الثانية: أن الأحكام فـي مـسائل الدولـة تتطور مع الزمان والمكان. فهي تابعة للتطور الاجتماعي الذي يهدينا إليه العلم. وحيث إن هـذه الأحكام خاضعة للعلم المبني على العقل، فهي تابعة بالضرورة لما يكشفه العلم الاجتمـاعي مـن قوانين التطور (عمارة، 1997: 87-88).

وتتحول الحقوق والحريات في الشورى إلى واجبات اجتماعية ودينية وأخلاقيـة تأخـذ طابع الوظيفة الاجتماعية المرتبطة، بتحقيق المقاصد الشرعية، بل وتخلق توازناً بـين مـصلحة الجماعة والفرد. لذلك فالشورى من مستلزمات الفطرة، ومن سنن استقرار الشعوب والمجتمعات الإنسانية، وهي ليست هدفاً في حد ذاته بل شُرعت في الإسلام كوسيلة لتحقيق العدل وإقامة حكم ا في الأرض.في السياق نفسه، تعد الشورى في الرؤية الإسلامية مبدأ إنـسانياً و اجتماعيـاً و

أخلاقياً، بجانب كونها قاعدة من قواعد الحكم في الإسلام. ففي المجال السياسي يمكن القول: إن الشورى هي حق الجماعة في الاختيار، وتحمل مسؤولية قراراتها في شؤونها العامة.

(هبة عزت، الشورى فطرة وسنة ونظام)

(http://www.islamonline.net/iol-arabic/dowalia/mafaheem)

وإذا كانت الشورى فطرة وسنة إجتماعية ، وأداة لتحقيق مقاصد الشريعة، فإن حكمها يصبح الوجوب والإلزام على الحاكم والمحكومين معاً. فالشورى التزام شرعي يدخل في باب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، ولا يحق للأمة التنازل عن هذا الواجب الشرعي. يقول عز وجل: " *و الذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة و أمرهم شورى بينهم و مما رزقناهم ينفقون*" (الشورى: 38). فالخطاب في هذه الآية القرآنية موجه لدائرة أكبر تشمل الدولة والمجتمع والأسرة والأفراد، وهي تتحدث عن صفة ملازمة للأمة الإسلامية (قطب، 1977: 3165)، وجاءت هنا الشورى بوصفها الصفة الثالثة للمجتمع المسلم بعد الإيمان والصلاة (الترابي 2000: ص 15). لقد اقترنت الشورى في الآية القرآنية سالفة الذكر مع الإيمان والصلاة والإنفاق والزكاة، وهذا يدل و يؤشر على معاني ومضامين هامة تعكس أهمية الشورى وضرورتها للمجتمع المسلم ولقيادته على حد سواء.

ويرى معظم الفقهاء أن الشورى واجبة على الحاكم. بل إن ابن عطية يرى أن هذا لا خلاف عليه. فقال ابن عطية في تفسيره المسمى: "والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، هذا لا خلاف فيه".(ابن عطية الاندلسي، 1982: ج3، 397). كذلك يتفق القرطبي في تفسيره حول الرأي في وجوب عزل الحاكم (القرطبي، 1967: ج4، 251). كما يتفق مع ذلك الفخر الرازي (الفخر الرازي، (د.ت): ج3، 12-122). وهذا يؤكد أن الشورى واجبة على الحاكم، لا يحل له تركها، وأن ينفرد برأيه دون مشورة المسلمين من أهل الشورى، ولا يحل للأمة الإسلامية أن تسكت على ذلك. ومع ذلك، فإن جمهور السلف والخلف وبعض العلماء المعاصرين، مثل: حسن هويدي، والطاهر بن عاشور، وأحمد محمد شاكر رأوا بأن الشورى معلمة في حق الحاكم وليست ملزمة، فلا يلزم برأي الأغلبية. فيما رأى جمهور العلماء والفقهاء المعاصرين، مثل: محمد رشيد رضا، والمودودي، ومحمد سليم العوا، وشلتوت أن الشورى بنتيجتها للإمام ملزمة وعليه أن يأخذ برأي الأغلبية، وإن كان رأي الأغلبية يخالف رأيه الذي يرجح أنه أصوب من رأيهم (أبو فارس، 1986: 97-195).

وبالنسبة لأهل الشورى وأهل الحل والعقد، فلا يوجد نص قرآني واحد، أو حتى على مستوى الأحاديث النبوية الشريفة يبين ويحدد أولئك الذين يجب أن يستشاروا. ودراسة الوقائع

التاريخية تثبت أن أهل الشورى في عهد الرسول الكريم (ص) والخلفاء الراشدين من بعده ضـم عناصر وفئات مختلفة منها: 1- السابقون الأولون إلى اعتناق الإسلام، 2- أصحاب النفوذ مـن الأنصار، 3- المعروفون بخدماتهم و بصيرتهم و فراستهم، 4- المعرفون بأعمالهم الجليلة فـي الشؤون العسكرية والسياسية، 5- أولئك الذين نالوا شهرة عظيمة بين الناس من حيث علمهم في القرآن و الفهم و التفقه في الدين. (هبة عزت، الشورى فطرة وسنة ونظام (http://www.islamonline.net/iol-arabic/dowalia/mafaheem

لقد اختلف العلماء والفقهاء في تحديد من هم أهل الحل والعقد، فالبعض عدهم الأشراف والأعيان والنواب، بينما ذهب آخرون إلى عدهم العلماء واهل الرأي والتـدبير. وذهـب بعـض المهتمين بالشأن الشوري إلى عد أهل الشورى هم الذين تتكون منهم الجمعيـة التـشريعية، مـع إعطاء رئيس الدولة أو خليفة الأمة صلاحيات وامتيازات تقديرية في تعيـين بعـض الكفـاءات الممتازة، إذا لم يحالفهم الحظ للوصول للمناصب العليا عن طريق الانتخاب الحـر (الغنوشـي، 1993: 113-114).

ومع ذلك، يلاحظ عبد الإله بلقزيز محدودية التراكم الفكري المتحصل مـن الاشـتغال بمفهوم الشورى. حيث لا يوجد في نصوص الأقدمين اهتماماً بموضوع الشورى في الإسـلام. و لا يكاد يعثر_ فيما حرره المثقفون الإسلاميون في الموضوع_ على رصيد فكري فـي التنظيـر لمسألة الشورى، أو في إنتاج معرفة بنظامها تتجاوز العموميـات المكـررة المستـشهدة بـآيتي الشورى، أو المحيلة على تجربتها في السياق السياسي النبوي، وما أعقبـه فـي حقبـة الخلفـاء الراشدين. ويرى أن الملاحظتين السابقتين تعنيان تعنيان أولاً: أن أيدلوجيـة الـشورى هـي أيـدلوجيا معاصرة، وإن كانت فكرة الشورى، نفسها قديمة قدم تعاليم السياسة فـي الإسـلام. وأن تنـاول الشورى في الفكر الإسلامي المعاصر جاء تحت ضغط وتحدي الأيدلوجية الليبرالية الديمقراطية. وثانياً: أن غياب تراكم معرفي فقهي كلاسيكي حول مسألة الشورى كان له أبلغ الأثر فـي وسـم التفكير الإسلامي المعاصر بفقر نظري ملحوظ، مما دفع قسم كبير من المفكرين المعاصرين إلى استعارة بعض الموضوعات النظرية الحديثة حول الديمقراطية وإلباسها للشورى، سعياً لتغطيـة الحاجة إلى ملء المفهوم بالشحنة الدلالية الكافية لتشغيله في الخطـاب (بلقزيـز، 2002: 169-170).

ثالثاً: جسور التواصل في عصر النهضة العربي

لقد امتد عصر النهضة الفكري والثقافي العربي منذ القرن التاسع عشر حتى ثلاثينـات القرن العشرين، حيث شهدت هذه الفترة، تضاؤل نفوذ الامبرطورية العثمانية التي كـان العـالم

العربي جزءاً من مملكاتها السياسية، ومع مرور الوقت، زاد وهنها وضعفها، حتى وصلت إلى درجة الوهن الكامل، والتفكك بعد الحرب العالمية الأولى في عام 1918 (حوراني، 1997: 35-44). انتهى الواقع المأزوم الذي عاشه المسلمون في هذه الفترة بإلغاء الخلافة الإسلامية العثمانية على يد مصطفى كمال أتاتورك في عام 1924، واستبدالها بدولة علمانية، تكون تركيا الحديثة مركزاً لها. وتزعزع مفهوم الأمة في الفكر الإسلامي المعاصر بعد حادثة إلغاء الخلافة، رغم محاولات بذلها العديد من المفكرين العرب والمسلمين لاستعادة مضامين الخلافة واسترداد بريقها، حتى وإن كان بشكله الكلاسيكي القديم. تصدى لهذه المهمة أسماء عديدة كتقي الدين النبهاني، مؤسس حزب التحرير الإسلامي، وعبد الرزاق السنهوري في أطروحته المتعددة حول الخلافة ووجوب قيامها، كما تم الترويج لهذا الموضوع من خلال عقد المؤتمرات والمنتديات، كمؤتمر القدس الذي عقد عام 1931، الذي هدف إلى ضرورة إحياء الخلافة من جديد (السيد، بلقزيز 2000: 15). نهاية الخلافة في عام 1924، أعنى بلغة أخرى استبدال مفهوم الخلافة الجامعة بالكيانات القطرية الضيقة التي ظهرت إلى الوجود بعد استقلالها عن الدول الأوروبية الاستعمارية، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية.

وقد كانت الأولوية لدى النخب الفكرية الإسلامية في عصر النهضة مكافحة الاستبداد ولانغلاق الشديد، ومحاربة الاستعمار الأوروبي، والخروج من دائرة التخلف التي تلف العالم العربي والإسلامي في مختلف مناحي الحياة. وكانت المهمة الأولى لهؤلاء المجددين الإسلاميين القيام بالجهد المطلوب للتجديد الثقافي والفكري، والإجابة على الأسئلة والاستفسارات التي بدأت تواجه المسلمين في ظل غزو ثقافي وحضاري أوروبي. وقامت وجهة نظر مجددي النهضة على أساس انبعاث التجديد الثقافي والحضاري الشامل، ومواكبة تطورات العصر خاصة في مجالات العلم والمعرفة والتكنولوجيا والعلوم الإنسانية والاجتماعية، في نفس الوقت الذي يتم فيها المحافظة على الخصوصيات العربية والإسلامية (محفوظ، 1999: 86).

ويعد الشيخ رفاعة الطهطاوي، الذي قرأ القرآن الكريم وحفظه من الذين تعمقوا في دراسة التاريخ والجغرافية والفلسفة والمنطق، ومن الذين أظهروا إعجابهم ببعض الكتاب والمفكرين الفرنسيين، أمثال: فولتير ومونتيسكيو وروسو. ومثّل الطهطاوي مرحلة هامة من مراحل التنوير الغربي الذي تزامن مع صعود محمد علي وحملة نابليون على مصر، ولاحقاً وقوع العالم العربي تحت الاستعمار الأوروبي المباشر. وكان الطهطاوي من أوائل المنادين بضرورة وجود حقوق إنسانية أساسية يتمتع بها الفرد المواطن، وهي حق الحياة والحرية والملكية، إضافة إلى قائمة من الحقوق المدنية، مثل: حريات الرأي والتعبير، وإنشاء الأحزاب

والانتخابات (أمين، 1999: 94). وقد امتلك الطهطاوي نزعة علمية قوية باتجاه مأسسة الحياة السياسية في البلدان العربية، حيث حدد وظائف وصلاحيات واضحة للحكام أو ولاة الأمر من أولئك المخولين للبت في أمور إدارة شؤون الرعية مع ضمان تقسيم وتوزيع الصلاحيات بدرجة تكفل الفصل بين السلطات (الطهطاوي، 1963-1977: 469). ولكي تتطور فكرة الوطن والمواطن، دعا الطهطاوي ولاة الأمر إلى إدراك أهمية الزراعة والصناعة والتجارة، إضافه إلى مسؤولياتهم وواجباتهم السياسية والتنفيذية، وأن يمنحوا التربية والدفاع عن الوطن أهمية خاصة (حوراني: 1997: 84). كما انه شدد على ضرورة وجوب تفسير الشريعة الإسلامية من قبل العلماء في ضوء حاجات المجتمع، وظروفه العامة، طالباً منهم التعرف أكثر على العالم الحديث بما فية من علوم ولّدها العقل البشري. وهو من هذا المنطلق، يظهر اتجاهاً قويا لدراسة الفلسفة والمنطق والعلوم العقلية الأخرى التي بقيت حية في العالم الإسلامي حتى وقت قريب. إن التقدم في المنظور الإنساني الذي مثله الطهطاوي يعني أمرين اثنين: الأمر الأول: تهذيب الخلق على الفضائل الدينية والإنسانية، والثاني: توسيع دائرة النشاط الاقتصادي الذي يؤدي إلى الثروة وتحسين الاوضاع الحياتية لكن مع مراعاة أنسنة التقدم وتهذيب الرفاهية (الربضي، البرغوثي، 2000: 1-13).

وقد برز المشروع الإصلاحي الذي يقوم على تجسير الهوة بين الشورى كنظام سياسي اسلامي والديموقراطية الغربية، خاصة تجربتها في بناء المؤسسات، في فكر خير الدين التونسي، حيث تبنى مشروع إجراء إصلاحات سياسية جذرية، تشتمل على تشكيل وبناء مجالس نيابية منتخبة ووجود دستور مكتوب يتضمن الحريات العامة وقائمة الحقوق والواجبات (الربضي، البرغوثي، 2000: 15-20). أما جمال الدين الأفغاني، الذي درس اللغة العربية والشريعة الإسلامية، فقد تعمق باستكشاف الآداب والفلسفة والعلوم الاجتماعية والإنسانية. وصاغ وجهة نظرة سياسية تقوم على أن الحكم الفردي المطلق هو رديف الجهل والتخلف، وان النظام الشوري أصلح للأمة، لكن يجب أن يكون مقروناً بالديموقراطية الدستورية. فبعد تناوله لأمور متعلقة بضرورة استنهاض الأمة من جديد، وتشخيص الحالة السيئة التي وصلت إليها، دعا إلى ضرورة وضع نظام تربوي وتعليمي قوي ومتين تتحول من خلاله المدارس والجامعات إلى معامل لإنتاج العقول والمفكرين بعيداً عن التقليد الأعمى ذي المضامين القشورية (الربضي، البرغوثي، 2000: 48-58). ورغم حملته الشنيعة التي شنّها على نمط الحياة الغربي، إلا انه رأى أن هناك ضرورة ملحه للمضي قدماً في عملية الإصلاح السياسي والاجتماعي والثقافي، من خلال تأكيد قيم

العقلانية، وتمجيد العلم، ومحاربة الاستبداد، والدعوة إلى الحرية والديمقراطية الحقيقية (الأفغاني، 1968:).

وهنالك فكرة يمكن تلمسها في فكر الأفغاني ألا وهي المدنية، حيث يعد الغاية من أعمال الإنسان ليست خدمة ا فحسب، بل خلق مدنية إنسانية مزدهرة في كل مناحي الحياة، وفكرة المدنية هذه اقتبسها من الفكر الأوروبي الحديث (حوراني، 1997: 153). وكانت دائماً تؤرقه فكرة كيفية استرداد الإحيائية الإسلامية، وإصلاح المنظومة الفكرية من خلال دور يقوم به علماء الأمة بحيث تنصب جهودهم على معرفة وإدراك حقيقة الإسلام. يقول حوراني في هذا السياق:" لا يخاطب الأفغاني فقط إخوانه المسلمين لينقذهم من الأفكار الضالة التي غرقوا بها منذ زمن طويل، بل يخاطب أيضا عالم أوروبا المتعلم. إنه يريد في آن واحد، هدم الآراء الخاطئة التي يتبناها المسلمون، ودحض الانتقادات التي يوجهها إليهم الأوروبيون" (حوراني، 1997: 129).

وقد جسدت العروة الوثقى النافذة الواسعة التي عبر من خلالها محمد عبده، تلميذ الأفغاني، عن آرائه الانفتاحية والإصلاحية، حيث شخص حالة الانحطاط التي وصلت إليها أمة الإسلام، وأهمية الانبعاث الذاتي واستنهاضها من جديد. فكانت دعوته صريحة لبناء مدارس العلم والمعرفة على النمط الغربي، الذي تشكل بيئة خصبة لإنبات واستنبات العلوم الدنيوية العقلية بطريقة تتعايش فيها مع المبادىء والاطروحات الإسلامية المستنيرة (الأفغاني، عبده، 1980:). ولذلك كانت دعوة محمد عبده إلى الابتعاد عن تقمص الديمقراطية الغربية حرفياً، محاولاً المزاوجة بين النظام الشوري والنظام البرلماني من خلال اختيار الأمة لطائفتين: أهل الحل والعقد والشورى الذين يقدمون المشورة والنصح، والطبقة الثانية: تتألف من نواب الشعب. اتبع محمد عبده الخطوات المنهجية التي قام بها الطهطاوي والأفغاني والتونسي من قبله، حيث وازن بين المفاهيم التقليدية الإسلامية، وبين الأفكار التي سادت أوروبا الحديثة. فقد خلق مقاربات بين المنفعة والمصلحة، وبين الشورى والديمقراطية البرلمانية من جهة ، وبين الإجماع والرأي العام (حوراني، 1997: 153).

فقد قال محمد عبده: "المعروف أن الحكومة الإسلامية مبنية على أصل الشورى، وهذا صحيح والآية أول دليل عليه، ودلالتها أقوى من قوله تعالى: وأمرهم شورى بينهم". فإن أمر الرئيس بالمشورة يقتضي وجوبه لقوله تعالى: "وشاورهم في الأمر". إن كلا النصين دال على وجوب كون حكومة المسلمين شورى. ومجيء النص الأول بصيغة الخبر يؤكد كونه فرضاً حتمياً كما عهد نظير في الأساليب البليغة... والنص الثاني صريح في الوجوب، والضامن له الأمة المخاطبة بالتكليف في أكثر النصوص" (عبده، 1366هـ: 46).

كانت دعوة محمد رشيد رضا إلى التجديد الثقافي والاجتماعي صريحة وواضحة، حيث عاش في فترة ظهرت فيها أفكار دوغماتية وعقائدية/أيديولوجية، تنوعت بين الليبرالية الغربية والنازية والشيوعية البلشفية. ومهمة التجديد يجب أن يقوم بها أهل الحل والعقد والشورى، الذين يمثلون قلب الأمة النابض وأحد جسورها للتواصل مع الحضارة الإنسانية، في نفس الوقت الذي لا تفقد فيه الأمة أصالتها ومكونها الروحي ومنظومتها التراثية. والتجديد أسهل في أمور دنيوية، خاصة العلوم والفنون والآداب والشؤون العسكرية وعلوم اللغة العربية، لكن مهمة التجديد تصبح أكثر صعوبة وتعقيداً في أمور فقهيه وشرعيه. إن فكرة التجديد عند محمد رشيد رضا تعني إعلاء شأن الفكرة التعاقدية التسامحية التي يمثلها النظام الشوري في الإسلام التي يضمن حقوق الاقليات والمرأة واستقلال الفكر والصحافة والقضاء (الربضي، البرغوثي، 2000: 59-76).

رابعاً: المدرسة الإخوانية وتضييق الفجوة بين المفهومين

انطلقت جماعة الإخوان المسلمين في آذار من عام 1928 تحت قيادة الشيخ حسن البنا بهدف إقامة مجتمع إسلامي يطبق تعاليم الشريعة الإسلامية التي ينظر إليها الإخوان المسلمون على أنها دين ودنيا. وقد لخص موقع الإخوان المسلمين على الانترنت، حقيقة الإخوان بالدعوة السلفية إذ يدعون بالعودة إلى جذور الإسلام السلفية الأصيلة، والالتزام بكتاب الله وسنة رسوله، وبأن الإخوان حقيقة صوفية لأنهم يعملون على أساس طهارة النفس ونقاء القلب وسلامة الصدر والمواظبة على العمل، وهم جماعة سياسية فاعلة تطالب بالإصلاح والتغيير في أنظمة الحكم والسلطة بالطرق السلمية، وأخيراً وليس آخراً، هم شركة اقتصادية لأنهم يعدون الإسلام دين تدبير المال وكسبة بالطرق الحلال، وتفعيل دورهم الاجتماعي من خلال تفعيل النشاطات الاجتماعية والثقافية (انظر موقع الإخوان المسلمين على الانترنت:

(http://www.ikhwanonline.com/procedure.asp

حيث إن منهج الإخوان يؤكد النظام والترتيب، وممارسة النقد البناء، والاستعداد الدائم للتجديد والتطوير، والاعتراف بالتدرج وعدم التزمت والتفريط والبعد عن الراديكالية والصدام مع الأنظمة الحاكمة في الوطن العربي، ربما قناعة منهم أن الصدام في مرحلة معينة يكون مضراً بتواجدهم ونفوذهم في أوساط المجتمع (أبو عمرو، 1989: 19). وتمتاز الحركة الإخوانية بخروج العديد من الحركات الإسلامية المعاصرة، المعتدل منها والراديكالي، من تحت عباءتها، وبقيت هذه الحركات متمسكة بشعار الحركة التاريخي" الإسلام دين ودنيا" إلا أنها اختلفت مع الحركة الأم في الشعارات الثانوية الأخرى، خاصة في المنهج وطرق الوصول إلى المجتمع الإسلامي الفاضل والدولة الإسلامية القوية. وتتطرق فكر الإخوان بالتفصيل والإسهاب لقضايا

تهم الإسلام والمسلمين، مثل: طبيعة السلطة في الإسلام، وسيادة الشعب والحاكمية وعلاقة الدين بالدولة (العلي، 1996: 189).

ويرى محمد عمارة أنه من خلال جماعة الإخوان المسلمين تجاوزت اليقظة الإسلامية_ التي بدأها جمال الدين الأفغاني_ حدود الصفوة إلى نطاق الجمهور. حيث شكلت الجماعة أولى التنظيمات الجماهيرية لليقظة الإسلامية في عصرنا الحديث. حيث شكل قيامها "إيذاناً بتخلق جسم لعقل اليقظة الإسلامية... وإيذاناً بتطور نوعي في مسيرة ظاهرة التيار الإسلامي الحديث (عمارة، 1997: 165-166).

وقد كانت إضافات حسن البنا في إطار تجديد الفكر الإسلامي المعاصر، وتحديد آليات الوصول إلى السلطة في ظل أنظمة حكم مالت إلى السلطوية والتسلطية والدكتاتورية واضحة للعيان. وأهم إضافاته الفكرية والابستمولوجية المعرفية، كانت مشروع الحداثة الإسلامي الذي يهدف على المدى البعيد لإنشاء دولة إسلامية قائمة على أساس العدالة الاجتماعية والتنمية الشاملة التي توازن بين الجسد والروح (جارودي، 1992: 73-79). وعمل البنا على استكشاف أصول وجذور نموذجه بالنهل من معين الإسلام الأصلي، دونما أن يؤثر ذلك سلبا على التأقلم والتكيف مع متطلبات ومقتضيات العصر، والوعي بالمسائل والقضايا الراهنة والمعاصرة، وضرورة تقديم إجابات جديدة عن هذه المسائل التي تتفرع من السياسة والاقتصاد والثقافة والعلاقات الخارجية والعلاقة مع الآخر (عمارة، 1998: 37). وانطلق البنا من مفهوم محوري في فهمه لطبيعة السلطة حيث يبدأ بتعريف النظام الإسلامي، وما يمتاز به عن النظم الأخرى. فالنظام الشوري الإسلامي هو نظام رباني عالمي وشامل، خلافاً للأنظمة الوضعية المقيدة بالجغرافيا والقومية والعرقية، في وهذا النظام السلطة مرتبطة بعقيدة دينية تجمع الأمة الإسلامية وتعمل على توحيدها (البنا، 1990: 238).

فقد عد البنا أن الشورى من حق الأمة حيث يقول: "ومن حق الأمة الإسلامية أن تراقب الحاكم، وأن تشير عليه بما ترى فيه الخير. وعليه أن يشاورها وأن يحترم إرادتها، وأن يأخذ بالصالح من آرائها. وقد أمر ا الحاكمين بذلك" (البنا، 1990: 319). فهو هنا يرى أن واجب الأمة على الحاكم أن يشاورها. وأن مشاورته لها تأخذ صفة الإلزام والأمر. ومع ذلك، فإن البنا يرى أن الشورى معلمة في حق الحاكم وليست ملزمة، أي لا يلزم برأي الأغلبية، بل يأخذ بالصالح من آرائها. وتأكيداً لذلك فقد ذكر عباس السيسي في كتابه حسن البنا "مواقف في الدعوة والتربية" بأن كلام البنا هو: "والشورى الإسلامية ليس فيها أغلبية ولا أقلية، فالإمام يستوضح

الآراء وهو أمين عليها، ثم يأخذ ما يتبين له منها جميعاً فينفذه وفق أحكام الإسلام، وهو مسؤول بعد ذلك عن نتائج سياسته" (السيسي، (د.ت): 156).

ويقرر حسن البنا دعائم الحكم الإسلامي حيث يقول: "والحكومة في الإسلام تقوم على قواعد معروفة مقررة، هي الهيكل الأساسي لنظام الحكم الإسلامي، فهي تقوم على مسؤولية الحاكم ووحدة الأمة واحترام إرادتها ولا عبرة بعد ذلك بالأسماء والأشكال" (البنا، 1990: 319). وهو يرى أن نظام الحكم الإسلامي تحقق بأكمل صورة في عهد الخلفاء الراشدين، حيث كانت إرادة الأمة مقدورة. حيث إن إرادة الأمة لا تتحقق إلا بالشورى، حيث يدلل على ذلك بالقول: "فما كان أبو بكر يمضى في الناس أمراً إلا بعد أن يستشيرهم وخصوصاً فيما لا نص فيه. وكذلك كان عمر بن الخطاب، فقد جعل الخلافة من بعده شورى في الستة الذين توفى رسول الله وهو عنهم راض" (البنا، 1990: 320-321). ويرى البنا أن نظام الحكم النيابي (الذي تعيشه مصر) منقول من أوروبا. ومع ذلك فليس في قواعد هذا النظام النيابي ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم. وهو بهذه الرؤية ليس بعيداً عن النظام الإسلامي ولا غريباً عنه. وان النظام النيابي يرتب طريقة الوصول إلى أهل الحل والعقد. وأن الإسلام لا يأبى هذا التنظيم، ما دام يؤدي إلى اختيار أهل الحل والعقد الذين يعبرون عن احترام رأي الأمة ووجوب تمثيلها واشتراكها في الحكم اشتراكاً صحيحاً (البنا، 1990: 320-328). وهنا نرى أن حسن البنا يركز على قواعد النظام الإسلامي وتطبيقها أياً كان شكل هذا التطبيق، وما إذا كان بوسائل أصيلة أو منقولة.

كما يؤكد حسن البنا "أن مبادئ الحكم الدستوري التي تتلخص في المحافظة على الحرية الشخصية بكل أنواعها، وعلى الشورى واستمداد السلطة من الأمة، وعلى مسؤولية الحكام أمام الشعب ومحاسبتهم على ما يعملون من أعمال، وبيان حدود كل سلطة من السلطات، هذه الأصول كلها ... تنطبق كل الانطباق على تعاليم الإسلام ونظمه وقواعده في شكل الحكم. ولهذا يعتقد الإخوان المسلمون، أن نظام الحكم الدستوري، هو أقرب نظم الحكم القائمة في العالم كله إلى الإسلام، وهم لا يعدلون به نظاماً آخر (البنا، 1990: 138). هذا بالرغم من إقرار حسن الترابي بغياب الشورى داخل تنظيم الإخوان المسلمين في مصر فترة حسن البنا بقوله: "صحيح أن حسن البنا والإخوان المسلمين مثلوا حالة الشيخ والأتباع حيث الشورى غير ملزمة... فإن الإسلام يتجنب الحكومة المطلقة، وكذلك الأسرة الحاكمة والسلطة الفردية" (الترابي، 1992: 11).

ومن وجهة نظر البنا، يقوم نظام الحكم في الإسلام على ثلاث دعائم رئيسة هي: مسؤولية الحاكم، ووحدة الأمة، واحترام إرادتها، لكن وحدة الأمة لا تعني التخلي عن مجتمع

التنوع والاختلاف، والتضحية بالتعددية السياسية والحزبية. لذلك يرى البنـا أن النظـام النيـابي بشقية: الرئاسي، والبرلماني، لا يرفض وحدة الأمة الإسلامية كما فرضها الإسـلام خاصـة أن المجتمعات الإسلامية متجانسة لحد ما، عرقياً ولغوياً واجتماعياً، وأن الإسلام كعقيدة يكون أقـدر على فرض الوحدة والتلاحم الداخلي (البنا، 1990: 243). ويقول البنـا فـي سـياق توضـيحه للخلاف في فروع الدين:" نعتقد أن الخلاف في فروع الدين أمر لا بد منه، ولا يمكن أن نتحد في الفروع والآراء والمذاهب لعدة أسباب، منها: اختلاف العقول في قوة الاستنباط أو ضعفه، وإدراك الدلائل، والجهل بها، والغوص في أعماق المعاني، وارتباط الحقائق بعضها ببعض، والدين آيات وأحاديث ونصوص يفرضها العقل والرأي في حدود اللغة وقوانينها، والناس في ذلك جد متفاوتين فلا بد من خلاف" (الربضي، البرغوثي، 2000: 230).

وعد سيد قطب الشورى أصل من أصول الحياة في الإسلام، وإنها بذلك أوسع مدى من دائرة الحكم، لأنها قاعدة حياة الأمة المسلمة، كما تدل الآية الكريمة "وأمرهم شورى بينهم". فقـد كان الرسول يستشير المسلمين فيما لم يرد فيه وحي، ويأخذ برأيهم فيما هم أعرف مـن شـؤون دنياهم. وكذلك سار الخلفاء الراشدون في استشارة المسلمين (قطب، 1982: 83).

ويرى قطب أن طريقة الشورى لم يحددها نظام خاص. وتطبيقهـا متـروك للظـروف والمقتضيات. حيث إن الظروف الواقعية كانت تعين أهل الشورى في كل فترة بحيث لا يلتـبس الأمر في شأنهم. ولكن عمومية الأمر تدع المجال مفتوحاً لأشكال متعددة مـن الـنظم والطـرق اكتفاء بتقرير المبدأ العام (قطب، 1982: 83).

وقد عد السيد قطب الشورى ملزمة. وأن اختيار الحاكم يتم من قبل الشعب. فقال: " إن قاعدة الإسلام الأصيلة في الحكم هي أن اختيار المسلمين المطلق هو المؤهل الوحيد للحكم". وأن نظام الوراثة هو أبعد شيء عن روح الإسلام ومبادئه. ولذلك اتهم ملك بني أمية العضوض، بأنه لم يكن من وحي الإسلام "وإنما كان من وحي الجاهلية الذي أطفأ إشـراقه الـروح الإسـلامي" (قطب، 1982: 154). وبالرغم من أن سيد قطب أجاز للمسلم أن يتلقى من غيـر المـسلم فـي العلوم البحتة، فإنه يرى أن "المسلم لا يمكن أن يتلقى في أمر يختص بالعقيدة أو التـصور العـام للوجود، أو يختص بالعبادة، أو يختص بالخلق، أو يختص بالقيم والمـوازين التـي تحكـم فـي المجتمع. أو يختص بالمبادئ والأصول في النظام السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي، يختص بتفسير بواعث النشاط الإنساني وبحركة تاريخه إلا من ذلك المصدر الرباني. ولا يتلقى في هـذا إلا عن مسلم يثق في دينه وتقواه، ومزاولته لعقيدته في الحياة" (قطب، 1982: 200).

وقد حاول المرشد العام للإخوان المسلمين حسن الهضيبي (1949-1973) العودة بفكر حركة الإخوان المسلمين إلا الاعتدال وتنقيته من تطرف كتابات سيد قطب، ولذلك قـام بوضـع كتابه "دعاه لا قضاه". وحول أسباب تأليفه للكتاب يقول: "فهذه بعض أبحاث حول بعـض الآراء التي ظهرت بين حين وآخر. ولما لم يكن وجه الحق فيهـا ظـاهراً. رأينـا أن نتعـرض لهـا بالتمحيص والرد إلى كتاب الله العزيز وإلى سنة رسوله عليه الصلاة والسلام ليبين الحق واضحاً جلياً" (الهضيبي، 1977: 7-8). ويرى الهضيبي أن الشورى أمر من الله تعالى مستنداً في ذلـك شأن حسن البنا بالنص القرآني "وأمرهم شورى بينهم". "وشاورهم في الأمر". وأن من حق الأمة سن قوانين وتشريعات تحقق ذلك. فهو يقول: "والحق أن الله عز وجل قد ترك لنا كثيراً من أمور دنيانا، ننظمها حسبما تهدينا إليه عقولنا في إطار مقاصد عامة، وغايـات حـددها لنـا سـبحانه وتعالى، وأمرنا بتحقيقها. وبشرط ألا نحل حراماً أو نحرم حلالاً. ذلك أن الأفعال في الشريعة إما فرض أو حرام أو مباح... أما المباحات، فإن للمسلمين أن يسنوا فيها من الأنظمة_ التـي تتخـذ شكل قرار أو لائحة أو قانون_ ما تقتضيه الحاجة تنفيذاً لنصوص وردت بضرورة تحقيق مقاصد عامة. ومن هذا القبيل قوانين تنظيم الشورى التي أمرنا الله تعالى بها" (الهـضيبي، 1977: 73). وبالطبع يجعل الهضيبي المرجعية للشريعة الإسلامية التي لا يجوز التحاكم إلا إليها، وأنها واجبة النفاذ (الهضيبي، 1977: 67).

وفي كتابه "الشورى والديموقراطية"، كانت مهمة حسن الترابـي، المفكـر الـسوداني المعروف، تجديد الفكر الإسلامي المعاصر، فالتجديد في نظرة ضرورة شرعية، بـسبب تغيـر الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية للعرب المسلمين. إن التجديد أصبح ضرورة مهمـة، بسبب البلاء الذي حل بالأمة في آخر خمسة قرون، وانتهاء زمن الـوحي والرسـول والفتـرة الراشدة، وبداية دور العلماء والفقهاء (الترابي، 2000: 25-27).

ويرى حسن الترابي "أن الشورى في الإسلام حكم يصدر عن أصول الـدين وقواعـده الكلية قبل أن تقرره الأدلة الفرعية من نصوص الشرع. فمن عقيدة التوحيد إسلام الربوبية والحكم والسلطة لله، والإيمان بأن البشر سواسية في العبودية لله. وبذلك يتحقق التحرر الـسياسي الـذي يستلزمه نظام الشورى... إذ يصبح الناس قاطبة هم المستخلفون على سلطة الأرض، ولكل منهم نصيبه المستحق من السلطة... فمبدأ حاكمية الله المطلقة واستخلاف البشر علـى الأرض، ومـا آتاهم من حرية وقوة يمارسون بها سلطاناً على الأشياء والأناس، كل ذلك يجعل العبـاد شـركاء أحراراً سواسية لا يقومون إلا بالشورى، وهي التعاون باجتماع الرأي على الأمر الخاص علـى

أن يكون لصاحبه القرار، وعليه المسؤولية، وعلى الأمر العام، بحيث لا يستبد به فرد، ويسألون عنه جميعاً" (الترابي، 1988: 73-74).

ويمتلك الدكتور حسن الترابي وجهة نظر خاصة في المصطلحات الوافدة من الغرب حيث لا يعد استخدام مفاهيم، مثل: الديمقراطية، والحداثة، والحزبية محرج للمسلمين، ويذهب لحد عد الديمقراطية مصطلحاً إسلامياً يقابله الشورى. فالإسلام الناهض والمشع، يتجدد من خلال استخدام مصطلحات لغوية جديدة تفيد الإسلام، وتساعده في إحياء المعاني والكلمات التقليدية وإعطائها ظلالاً إسلامية (الترابي، 2000: 25). ويمكن لأهل الحل والعقد أن يعملوا على مأسسة العمل السياسي في الإسلام بطريقة مشابه للنظام البرلماني في الغرب، ولكن ذلك لا يعني التقليد الأعمى للمؤسسات الغربية، وانما يعني تكييف المؤسسات السياسية الإسلامية مع ظروف المسلمين السياسية والاقتصادية، مع ضمان الإيمان بأن المجتمع المسلم مر بمراحل تاريخية مختلفة، لكن له الحق أن يبدع في تنظيم أموره الاجتماعية (الترابي، 2000: 25). للأمة ووحدتها مساحة هامة في فكر الترابي، فالأمة تعبير عن وحدة الناس في مقاصد شرعية يؤمنون بها (الترابي، 2001: 10). فدور الأمة مهم في تقرير معظم شؤون حياتها من خلال الإجماع الذي يعد المصدر الثالث بعد القرآن والسنة. هذا الدور محوري وحاسم لان مساحة الظنيات في الأمور الشرعية واسعة وكبيرة، بينما مساحة القطعيات قليلة (الترابي، 2001: 20-21).

ويعد المفكر التونسي المعروف، راشد الغنوشي أكثر من كتب حول قضية ضرورات الإحيائية الإسلامية، خاصة بعد انتهاء دولة الخلافة في بداية القرن الماضي، وتعرض بلاد العرب والمسلمين للاستعمار المباشر، والغزو الثقافي والاقتصادي، وتفتيتها بفعل التجزئة والكيانات القطرية. وهو بذلك يجسد حركة إسلامية حداثية، تعتمد النموذج الأصولي والاصالي الذي يقوم على خلق توازن بين أصالة الإسلام وعراقته من جهة، وقدرته لسبر أغوار المعرفة والتكنولوجيا من جهة أخرى (غليون، 1994: 253-286).

ومن وجهة نظر الغنوشي، على الحركة الإسلامية المعاصرة، أن تسعى لتحقيق أهدافها الرئيسة المتمثلة بمحافظة الحركة الإسلامية على ذاتها، وعدم اصطدامها مع الأنظمة العربية السلطوية لأن الصدام يعطي هذه الأنظمة الفرصة والذريعة لإقصاء دعاة الإصلاح والتغيير في العالم العربي، وثاني هذه الأهداف هو تجديد الفكر الإسلامي في ضوء أصول الدين ومقتضيات العصر، وثالثها: أن تستعيد الجماهير حقها المشروع في تقرير مصيرها، بعيداً عن كل وصاية داخلية أو هيمنة خارجية، وأخيراً: المساهمة في بعث الكيان السياسي والحضاري للإسلام وبناء الحياة الاقتصادية على أسس إنسانية تضمن التوزيع العادل للثروة (الغنوشي، 1993: الحريات،

337). فالنظام الشوري كما يفهمه الغنوشي هو جزء من نموذج معرفي إسلامي يتطابق نظرياً ونفسياً مع النموذج الكلي التوحيدي، الذي يؤسس للحرية والمساواة والعدالة بأشكالها كافة، لان تحرر الإنسان من أي سلطة أو عبادة إلا ا الواحد الأحد القوي الجبار تدفع بالضرورة إلى حرية ترفض الظلم وحكم الطاغوت والاستبداد. إن نموذج الغنوشي لأسلمة السياسة يوازن بين الشورى الإسلامية والديمقراطية الغربية من خلال اعتناقه_ وبقوة_ مفهوم الحرية والتحرر الفكري في سياقات إسلامية معاصرة. فالحرية بألوانها وأشكالها كافة بما فيها حرية تأسيس الأحزاب السياسية الإسلامية وغير الإسلامية، تتنافس فيما بينها في ظل نظام شوري فاعل، وقادر أن يحقق مطالب وطموحات المجتمع المسلم (الغنوشي، 1993: الحريات، 47-48).

ويرى الغنوشي "أن الشورى في الإسلام ليست حكماً فرعياً من أحكام الدين، يستدل عليه بآية أو آيتين وبعض الأحاديث والوقائع، وإنما هي أصل من أصول الدين ومقتضى من مقتضيات الاستخلاف أي أيلولة السلطة الربانية للعباد... ومن ثم كانت الشورى العمود الفقري في سلطان الأمة، ونهوضها بأمانة الحكم" (الغنوشي، 1993:الحريات، 109).

وتتجلى صورة إيمان الغنوشي بالديمقراطية ممارسة وفعلاً، وقناعته بالآليات والميكنزمات الذي وفرتها الديمقراطية كأدوات تغيير في المجتمع، بتركيزه الشديد على ضرورة التحرك لأسلمة المجتمع سلمياً، والبعد عن التصادم مع الدولة، والسيطرة على فضاء الثقافة العامة دونما حاجة للسيطرة على المؤسسات الدولانية التنفيذية والتشريعية والقضائية (الغنوشي، 1993: الحريات، 47-48). إن بناء الدولة الإسلامية يتطلب بناء مجتمع مسلم ناضج وواعي اعتماداً على أسلوب الحسن واللين، بعيداً عن العنف والتشهير، فالغنوشي رفض العنف كأداة للتغير وحبذ بدلاً من ذلك تركيز الصراع على أسس شورية بحيث تكون الشورى هي أسلوب الحسم النهائي في مجالات الفكر والسياسة والثقافة. كما أن الغنوشي رفض مبدأ الانفراد بالسلطة لما يتضمنه ذلك من "إعدام" إرادة الإنسان وتعطيل طاقات الشعوب، ودفع البلاد باتجاه العنف، والانزلاق نحو مواجهة دموية بين الإسلاميين المتحمسين، والعلمانيين المتشبثين بالسلطة بألسنتهم وأطراف أسنانهم (الغنوشي، 1993:الحريات، 338). هذه الدعوات، إن قرأت في سياقاتها ومضامينها الصحيحة، فإنها تعكس القناعات التي بدأت تترسخ عند الغنوشي من أن الديمقراطية تعطي آلية قوية لتداول سلمي للسلطة.

وحيث إن المواطنة جزء أساسي من المجتمع الديمقراطي فإن الغنوشي قد أفرد كتاباً كاملاً في الحديث عن حقوق المواطنة في المجتمع الإسلامي لاسيما حقوق غير المسلمين حيث يقول: "إن المجتمع الإسلامي وإن يكن مجتمعاً عقائدياً فهو مجتمع مفتوح لكل العقائد والأجناس

يتمتع فيه الجميع بحقوق المواطنة إما بعقد الإسلام أو بعقـد الذمـة أي المواطنـة أو الجنـسية" (الغنوشي، 1993: حقوق، 55-56).

فهناك إجماع بين المسلمين على أن نظام الحكم الإسلامي وفق النص القرآني هو نظـام الشورى وأن واجب المسلمين أن لا يولوا أحداً أمرهم إلا عن شـورى (ياسـين، 1996: 239). حيث يقول القرضاوي: "إن الإسلام جعل أمر الأمة بيدها، فهي التي تختار إمامها وحاكمها عـن اقتناع، وتبايعه عن رضا، حين تجد فيه الشروط" (القرضاوي، 1988: 80). وهذا يعني بالتأكيد أن نظام الحكم في الإسلام يتم بالاتفاق وليس وراثياً. ويقول القرضاوي: "دولة الإسـلام ليـست كسروية ولاقيصرية، إنها لا تقوم على الوراثة التي تحصر في أسرة واحدة، أو فرع من أسـرة يتوارثه الأبناء عن الآباء، والأحفاد عن الأجداد كما يتوارثون العقارات والأموال" (القرضـاوي، 1997: ص 35). ولكن ربما يعاني الفكر الإسلامي المعاصر من غياب تـشريع إسـلامي فـي ماهيته وكيفية تحقيقه. وصعوبة احتساب نظام الشورى النبوي والخليفة الراشدي في المدينة مثالاً ينسج عليه في تجربة جديدة مختلفة الشروط والملابسات (بلقزيز، 2002: 174). فمثلاً يرى عبد السلام ياسين أن مبدأ الشورى في النص القرآني "ترك مجالاً فسيحاً لتتشكل الشورى وتنتظم على أحسن ما يتأتى في الزمان والمكان. اتخذت في العهد النبوي والراشدي شكلاً، بل أشكالاً ناسـبت بساطة العيش وقرب المسلمين بعضهم من بعض... ولزماننا ومكاننا وظروف معاشنا وتـشعب مشاكلنا لا يمكن أن نقتدي بذلك الشكل الساذج البسيط. نأخذ الروح لابد من ذلك. ونتسامى لكمال الإيمان ما أمكن ذلك. لكن نجتهد في تنظيم الشورى وسعنا" (ياسين، 1994: 64).

وفي مجال الشورى وأخذ الحاكم أو الإمام برأي الأمة يرى حسن البنا أن يأخذ الحـاكم بالصالح منها. وأن الإسلام لم يشترط استبانة رأي أفرادها جميعاً في كل نازلة، وهو المعبر عنه في الاصطلاح الحديث بالاستفتاء العام. بل اكتفى بأهل الحل والعقد الذي لم يتم تعيينهم بأسمائهم أو أشخاصهم. ويرى حسن البنا أن الظاهر من أقوال الفقهاء ووصفهم إياهم، أن هـذا الوصـف ينطبق على ثلاث فئات:

1. الفقهاء المجتهدون الذين يعتمد على أقوالهم في الفتاوى واستنباط الأحكام.
2. وأهل الخبرة في الشؤون العامة.
3. ومن لهم نوع قيادة أو رئاسة في الناس كزعماء البيوت والأسر وشيوخ القبائـل ورؤسـاء المجموعات (البنا، 1990: 328).

قد كان القرضاوي أكثر وضوحاً في ذلك حين أكد وجوب مشاورة الإمام لأهل الـرأي والاختصاص. حيث قال: "إذا كان النبي المؤيد بالوحي مأموراً بالمشاورة فغيره أولـى... إننـا

نتبنى القول بوجوب الشورى، وبأن نتائجها ملزمة ما دامت صادرة من أهلها في محلها" (القرضاوي، 1988: 78-79).

وقد لخص الدكتور توفيق الواعي المبادىء الديموقراطية العامة التي يؤمن بها الإخوان المسلمون في كتابه الموسوم " الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمون دراسة تحليلية ميدانية موثقة" في مجموعة من النقاط الرئيسة تجاوزت العشرة في كليتها. ومن أهم هذه المبادىء أن الشعب مصدر السلطات، وأن تولي السلطة والاستمرار في ممارستها يجب أن يستمد من الإرادة الشعبية العامة، والإلتزام بمبدأ التداول السلمي للسلطة، والتأكيد على حرية الاعتقاد، وأن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع، وتأكيد حرية الرأي والصحافة والجهر بهما، بما لا يتعارض مع الشريعة ونطاق الآداب والأخلاق العامة، كما أن حرية الرأي والتعبير تشتمل على حرية تشكيل الأحزاب بحيث تكون السلطة القضائية هي المرجعية النهائية المقررة لنشأة ونشاط الأحزاب السياسية(الواعي، (د.ت): 118-132).

ويرى بلقزيز بأن العلاقة التقاربية بين الديمقراطية والشورى تطرح سؤالاً: هل يمكن تحقيق الشورى بوصفها مبدأ إنسانياً في إطار النظام الديمقراطي القائم، أم ينبغي العودة بالديمقراطية إلى أصولها الشورية؟ فإذا فتحنا الباب أمام الإمكانية الأولى توفرت فرص أكبر للمصالحة بين المبدأين، أما إذا تشبثنا بالفرضية الثانية، فإننا نعدم كل إمكانية لخوض الإسلام والمسلمين تحدي الديمقراطية المعاصر (بلقزيز، 2002: 181). وقد كان الغنوشي الأجرأ من بين سائر المفكرين الإسلاميين المعاصرين، حيث أكد وأبرز أنه في ظل النظام الديمقراطي "يمكن أن تتم عملية تفعيل القيم السياسية التي جاء بها الإسلام كالشورى والبيعة والإجماع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي التعاليم التي إنما جاءت لإقرار العدل وتحقيق السعادة البشرية، إذ يمكن للآليات الديمقراطية مثلما هو الأمر مع الآليات الصناعية بوصفها إرثاً إنسانياً أن تعمل في مناخات ثقافية وعلى أرضيات فكرية مختلفة" (الغنوشي، 1993: الحريات، 88). وهنا يرى بلقزيز في محاولة للمقاربة بين الشورى والديمقراطية، أنه لو شئنا أن نحصي التشابه والاشتراك بين نظام الشورى ونظام الديمقراطية في الوعي الإسلامي لوقفنا عند ثلاثة منها رئيسية التمثيل، والتكليف، والحق في المعارضة (بلقزيز، 2002: 181).

وقد طرح القرضاوي موضوع العلاقة بين الديمقراطية والشورى بقوة ووضوح وشكل موقفه بمثابة الفتوى. وضمنه كتابه "فتاوى معاصرة"، حين أجاب على سؤال: هل صحيح أن الإسلام عدو للديمقراطية؟ وأن الديمقراطية ضرب من الكفر أو المنكر كما زعم البعض؟ أم أن هذا تقول على الإسلام، وهو منه برئ؟ حيث أسهب القرضاوي في الإجابة بقوله: " الغريب أن

بعض الناس يحكم على الديمقراطية بأنها منكر صراح، أو كفر بواح، وهو لم يعرفها معرفة جيدة، تنفذ إلى جوهرها، وتخلص إلى لبابها، بغض النظر عن الصورة والعنوان... فهل الديمقراطية التي تنادي بها شعوب العالم، والتي تكافح من أجلها جماهير غفيرة في الشرق والغرب، والتي وصلت إليها بعض الشعوب بعد صراع مرير مع الطغاة، والتي يرى فيها كثير من الإسلاميين الوسيلة المقبولة لكبح جماح الحكم الفردي، وتقليم أظافر التسلط السياسي الذي ابتليت به شعوبنا المسلمة، هل هذه الديمقراطية منكر أو كفر كما يردد بعض السطحيين المتعجلين؟" (هويدي، 1993: 149)

وقد تطرق إسلاميون معاصرون آخرون يحسبون على التيار الاخواني المعتدل إلى مواصفات الدولة الإسلامية المعاصرة في القرن الحادي والعشرين، حيث إنها تقوم على ركائز هامة يقف على رأسها أن الولاية للأمة، فهي التي تختار الإمام أو الخليفة، وهي التي تقيله أو تعزله، فالسلطة التي تنتخبها الأمة هي سلطة مدنية، مهنية، مدربة وملتزمة بمبادئ الشريعة لكنها ليست دينية مثلما ساد في أوروبا في القرون الوسطى.[69] ركيزة أخرى لدولة الإسلام هي أن المجتمع مكلف ومسؤول، ويجب أن يتحلى بالنضوج والمثابرة والمساءلة خاصة للأعضاء المنتخبين الذين يمثلونه، ويمثلون مصالحه، وهذا يتطلب تفعيل جماعات ونقابات تضم العلماء والفقهاء ودور التشريع والإفتاء ونقابات الحرف والصناعات والمهن الحرة وشيوخ القبائل والعشائر والطرق الصوفية المختلفة (هويدي، 1999: 22-23). من هنا يمكن تكتمل أن إنسانية الدولة الإسلامية، وتتسع دائرة العدل فيها لأنها ترتكز على إشاعة الحرية والمساواة بين الناس أمام القضاء والقانون بغض النظر عن الأصول والعرقيات والهويات والمناطقيات الضيقة.

فمثلاً يحاول برهان غليون في معرض تساؤله عن إمكانية نشوء ديمقراطية إسلامية، أن يجيب بأن ذلك ممكن حيث يقول: "باختصار ليس المطلوب منا البرهنة على أن هناك ديمقراطية في الإسلام، أو أن الإسلام ديمقراطي بالهوية، وهو حديث يعكس مشاغل دفاعية وتمجيدية واضحة، ولكن المطلوب تبني برنامج ديمقراطي حقيقي مؤسس جزئياً أو كلياً على مبررات إسلامية دينية ودنيوية... لا ينبغي أن نعتقد أن من المستحيل أو حتى من الصعب بناء تيار فكري ديمقراطي في الإسلام أو بلورة تبرير عقلي للديمقراطية الإسلامية. إن التوجه نحو الحلول العقلانية داخل التيارات الإسلامية ذاتها سوف يزداد ويتعمق بقدر ما سوف تظهر الحلول العنيفة والانقلابية والقهرية إخفاقها، سواء في تمكين الإسلاميين من الوصول للسلطة، أو في بناء سلطة ناجعة ومستقرة"(غليون والعوا، 2004: 94-95).

ويرى العوا أن تحقيق القيم السياسية لا يتم دون أن نقرر أن التعددية السياسية ضرورية لحمايتها وممارستها وكفالة الحقوق المتصلة بها. وتبقى بعد ذلك الوسائل التي تُبدعها الأمة لتحفظ لنفسها حقها في العيش تحت لواء هذه القيم الإسلامية، ولتحول بين الحـاكمين وبـين الاسـتبداد والطغيان. وهذه الوسائل تختلف من عصر إلى عصر، ومن قوم إلى قوم، "ولا تثريب على أهـل بلد إسلامي، إن رأوا اتخاذ ما لا يحتاج إليه أهل بلد آخر أو ابتدعوا ما لم يـسبق إليـه سـابق. واقتبسوا من تنظيم غيرهم ما يحفظ لهم حقوقهم، ويصون عليهم حرياتهم وحرمـاتهم"(غليـون، والعوا، 2004: 139-140). ويرى العوا أنه ليس في النظم التي عرفتها البشرية نظـام يحـول بين الحكام وبين الجور والظلم إلا نظام يتقرر فيه وجوب تداول السلطة بالطرق السلمية. وهـذا التداول يؤدي إلى ألا ينفرد شخص أو حزب أو جماعة أو طائفة بحكم الناس إلى ما لا نهاية. ولا يتحقق هذا التداول للسلطة إلا باتباع النظام المعروف بين الناس اليوم بنظام الانتخاب. "شـريطة أن يكون حراً لا شبهة فيه، وألا تزور إرادة الناس بعد إبدائها، وأن يتولى الحاكمون المنتخبـون سلطتهم _أو ولايتهم_ إلى أمد معلوم. (غليون، والعوا، 2004: -140)

ويدافع العوا عن دعوته لتبني وسيلة الانتخاب التي تشكل جوهر النظـام الـديمقراطي بالقول: "ولا يعترض علينا في ذلك بقول بعض القائلين عن الانتخاب إنه بدعة أجنبيـة تقليـدها حرام! فإنه أشد حرمة من ذلك أن يبقى الظلمةُ الغشمةُ متسلطين على رقاب العباد بدعوى أمـن الفتنة! وقديماً قال ابن القيم الجوزية _ دره_ "إن أي طريق أسفر بها وجه الحق والعـدل، فـثم شرع ا ودينه". (غليون، والعوا، 2004: 114)

وعلى صعيد النص يرى برهان غليون أن مهمة نشوء ديمقراطية إسلامية ليست صعبة "ذلك أن النصوص الإسلامية، مثلها مثل نصوص جميع الاعتقادات الكبرى، يمكـن أن تحتمـل تفسيرات متعددة مادام الأمر يتعلق بقيم معنوية وتوجيهات عامة. فمن الممكـن، ألا نـرى فـي الإسلام إلا التفسيرات التي ترتكز على مبدأ الشورى والعدل، والمساواة بين النـاس، وتـرفض الظلم والطغيان والقيصرية والبابوية، كما يمكن لنا أن نركز إذا أردنا ذلك على تلك التـي تـشدد على ضرورة إطاعة أولي الأمر، والتسليم بالأمر الواقع".(غليون، والعوا، 2004: 94 -95)

خامساً: رفض الديمقراطية وتكفيرها كنظام

ظهرت العديد من الكتب والوثائق والتحليلات والتعليقات والتعقيبات التي تنظـر إلـى الديمقراطية نظرة سوداوية قاتمة، بوصفها نظاماً وضعياً علمانياً غير إسلامي، يـستمد جـذوره ومبادئه من واقع المجتمعات الغربية وتجاربها السياسية. وكان بـأن بـررت هـذه الاتجاهـات

التكفيرية توجهاتها الفكرية العامة بالنسبة للديمقراطية وعلاقتها مع النظام الشوري، على أساس أن النظام الإسلامي حتى يوصف بالإسلامي، فلا بد أن يقوم أولاً على العقيدة الإسلامية، وأن يكون دستوره وكل قوانينه مبنياً على الشريعة. فلا يجوز أن تبنى الدولة على أي مفهوم غربي وضعي كالديمقراطية، لأنها ليست من الإسلام، وإنما هي من أنظمة الكفر لأنها تجعل التشريع للبشر، يشرعون القوانين التي تتناسب مع مصالحهم الشخصية والفئوية الضيقة، بينما التشريع في الإسلام فهو وحده وهذا يتواءم مع قوله تعالى " إن الحكم إلا " (المائدة: 48) " وان احكم بينهم بما أنزل ا ولا تتبع أهواءهم" (يوسف: 40) حتى أن الحديث عن الوزارات والمؤسسات الدولانية بالمفهوم الديمقراطي، سواء اخذ الشكل الجمهوري أو الديمقراطي، فهو ليس من الإسلام بشيء لان كلا النموذجين لا ينبثقان من شريعة الإسلام ومفاهيمه في الحكم (هويدي، 1999: 23).

وقد رفضت أدبيات حزب التحرير التي انتجها مفكروه خاصة تقي الدين النبهاني وعبد القديم زلوم التعامل مع الديمقراطية، لا على أساس أنها فلسفة حياة أو ثقافة مجتمع، ولا على أساس أنها آلية حكم وآلية تداول سلمي للسلطة، لان الأمة في النظام الديمقراطي هي مصدر السلطات الثلاث، فهي المخولة لتشريع القوانين، وتقوم على تنفيذها، وتعاقب على تجاوزها (منشورات حزب التحرير، 2003: مشروع دستور، 9-10). يقابل ذلك في الإسلام نظام الخلافة أو الإمامة الذي ينصب فيه الخليفة أو أمير المؤمنين بالبيعة من قبل الأمة، أو من قبل أهل الحل والعقد، شريطة أن يقوم بالحكم بما أنزل ا تعالى، وما تناقل عن الرسول الكريم (ص) من أحاديث صحيحة ومثبتة (منشورات حزب التحرير، 2003: مشروع دستور، 12). بناء على هذه التصورات النظرية لحزب التحرير، يتم مبايعة الخليفة من قبل الأمة، وهو ليس مقيداً بمدة معينة كما هو الحال في أنظمة الحكم الغربية، وإنما يبقى هو الخليفة، ما دام مطبقاً لاحكام الشرع، وقادراً على القيام بما أنزل إليه. فنظام الحكم في الإسلام هو الخلافة أو الإمامة، يكون المسلمون فيه أمة واحدة، ودولتهم واحدة، وخليفتهم واحد، تنصبه الأمة عن رضا واختيار (منشورات حزب التحرير، 2003: مشروع دستور، 12).

والديمقراطية الغربية مرفوضة من هذا المنظور الإسلامي، لأنها تقوم على مجموعة من الحريات العامة، كالحريات الشخصية والإعتقاد والتملك، وحرية الرأي والتعبير، وما إلى ذلك من قائمة طويلة، بينما في الإسلام، فإن الحرية فيه فقط ضد العبودية والاسترقاق. فلا حريات في الإسلام بالمفهوم الديمقراطي لأن المسلم مقيد بالأحكام الشرعية، فمن يعاقر الخمور، أو يعاشر

النساء بالحرام، أو كاشف عورات الناس يعاقب، في حين أن هذا مكفول بالحرية الشخصية عند الغربيين (منشورات حزب التحرير، 2003: مشروع دستور، 15).

ففي الديمقراطيات الغربية المعاصرة، هناك ضمانات من اجل التعددية السياسية والثقافية والفكرية والحزبية، مما يساهم في النهاية في توالد العديد من الأحزاب السياسية ذات الاطروحات الأيديولوجية والبرامج السياسية المختلفة، حيث إن الأحزاب تلعب دوراً هاماً في عملية التداول السلمي للسلطة. أما في الإسلام فتقيد الأحزاب السياسية والتنظيمات النقابية والمجتمعية بالبعد العقدي، فيحظر كل حزب وكل تنظيم سياسي لا يتقيد أو لا يلتزم بأحكام الإسلام ما دام أن الدولة يراد لها أن تكون دولة إسلامية نقية وطاهرة. وعليه، فإن النظام الإسلامي الحقيقي لا يرخص بأي حال من الأحوال الأحزاب والتنظيمات السياسية التي تتبنى أيدلوجيات وعقائد ليبرالية وعلمانية واشتراكية وإلحادية ورأسمالية تتعارض مبادئها وأهدافها مع الإسلام عقيدة وأحكام (النبهاني، 2003: 273-284).

وفي نفس الوقت، تفرق بعض الأحزاب الإسلامية المكفرة والرافضة للديمقراطية بين الديمقراطية والانتخابات، فالانتخابات هي أسلوب يستخدم لتعيين شخص ما في منصب حكومي أو خاص، وهي أسلوب يصلح لكل الأمم والشعوب، حيث مورست قبل الإسلام وبعده، كما أن شعوب وحضارات أخرى مارست الانتخابات كالإغريق القدامى والفرس والروم وغيرهم من أمم الأرض.لذلك يمكن القول: إن الانتخابات هي أسلوب عام وغير مقتصر على أمة من الأمم (مجلة الوعي، تشرين أول 2005: 28). أما الديمقراطية فهي حكم المتنفذين والرأسماليين والبرجوازيين والنخبويين، بحيث يتم برمجة عقلية الناخب بطريقة تكفل مصلحة هؤلاء جميعاً بغض النظر أن مصلحة الأمة قد تحققت أم لا (مجلة الوعي، تشرين أول 2005: 28).

لقد تم رفض الديمقراطية والتشهير بها، لأنها تعتنق فكرة فصل الدين عن الدولة والشأن العام، ويزيد الحنق عليها لارتباطها الوثيق مع المبدأ الرأسمالي. فتاريخياً تمثل الديموقراطية الحل الوسط الذي تم التوصل إليه بين الملوك والقياصرة من جهة، وبين العلماء والمفكرين والفلاسفة من جهة أخرى، لإنهاء الصراع الذي نشب في أوروبا في القرون الوسطى. في تلك الفترة كان الملوك والقياصرة يتخذون الدين وسيلة لاستغلال الشعوب والأفراد بذريعة أنهم وكلاء ا على الأرض مما ساهم في نشوء صراع رهيب بينهم وبين شعوبهم، وأثناء هذا الصراع قام الفلاسفة والمفكرون بالمناداة بفصل الدين عن الدولة، وعن الحكم والحياة العامة (زلوم، "د.ت": 8-9). بلغة أخرى، تقوم الديموقراطية على العلمانية أو العلمنة حتى تتأصل وتنجح في الواقع العام، وهذا ما لا يجيزه الإسلام في أي حال من الأحوال.

إن رؤساء الدول وأعضاء البرلمانات في أعرق البلدان الديمقراطية، كأمريكا وبريطانيا يمثلون الرأسماليين ومن كبار رجال الأعمال والإقطاعيين، ولا يمثلـون إرادة الـشعب ولا إرادة الأكثرية حسب وجهة النظر هذه. إن كبار الرأسماليين هم الذين يصلون إلى سدة الحكـم والـى المجالس النيابية، وهم الذين يدفعون نفقات الانتخابات لرئاسة الدولة وأعضاء البرلمانات، وبـذلك تكون لهم السيطرة الفعلية عليهم (زلوم، "د.ت": 15).

الهجوم على الديمقراطية أخذ الجوانب العملياتية فيما يتعلق بـالحكم وآلياتـه، ومـدى استقرار الحكومات وثباتها، ففي حالة عدم وجود أحزاب وطنية كبيرة في البلـدان الديمقراطيـة، يمكنها أن تحصل على أغلبية في البرلمان، فان ذلك يعني أن يبقى البلد غيـر مـستقر سياسـياً، وتبقى الحكومات فيه واقعة تحت وطأة أزمات سياسية مستمرة ومتلاحقة (زلوم، "د.ت": 19).

سادساً: خاتمة واستنتاجات

إن التعرض للديمقراطية والشورى كمفهومين نظريين يقبع وراءهما فلسفتان مختلفتـان ومغايرتان لا يعني أبداً أنهما مفهومان متوازيان لا يلتقيان أو لا يتقاطعان. فـرغم الاختلافـات والفوارق الواضحة بين الديمقراطية والشورى إلا أن هناك قواسم مشتركة بينهما ونقاط التقـاء، لدرجة تجعل إمكانية تطوير نموذج سياسي جامع لخصائص وسمات كلا النموذجين أمراً ممكنـاً ووارد جداً، خاصة في هذا الوقت الذي يشهد فيه العالم تحولات سريعة واعتمادية متبادلـة فـي شؤون السياسية والاقتصاد والمال والإعلام. فإذا كانت مفردات الديموقراطية ومضامينها تعنـي التعددية والتسامح السياسي والحريات العامة وفصل السلطات، فان الـشورى كنمـوذج سياسـي إسلامي تعني في كينونتها وفي جوهرها المبايعة والانتخاب والتعددية المذهبية والتسامح السياسي والديني والتواصل الحضاري والإنساني مع الآخر. فالشورى نظام سياسي عملياتي له امتـدادات وارتباطات تتداخل مع النظرية الإسلامية في العلاقات الدولية القائمة على أساس حماية مـصالح العالم الإسلامي ومراعاة التواصل مع العالم الخارجي.

وفلسفياً ومفاهيمياً، تقف الشورى والديموقراطية على النقـيض، فالديمقراطيـة تـستمد جذورها وأطروحاتها من مبادئ علمانية وضعية ودنيوية، وضعها بشر لهـم امتيـازاتهم ولهـم إخفاقاتهم بحيث أنهم يصيبون ويخطئون، أما الشورى فهي فلسفة إلهية المصدر ربانيـة الغايـة والهدف تستمد مبادئها من القرآن الكريم والسنة النبوية وما قام عليهما مـن اجتهـادات لعلمـاء المسلمين في الشأن السياسي والحياتي العام. وعليه، فإن مصدر السلطات الثلاث فـي الأنظمـة الديمقراطية المعاصرة هو الشعب، أما الشورى فمصدر السلطات فيها هو القرآن الكريم والـسنة

النبوية والتشريعات الربانية المنزلة من الخالق. ورغم هذه الفوارق والاختلافات إلا إن إمكانية التواصل والتجاذب والتناغم بين المفهومين وارده وممكنه، خاصة على صعيد الآليات والميكنزمات كالانتخابات والتعددية السياسية وفصل السلطات. إن الحساسية الإسلامية تجاه الديمقراطية والدمقرطة يمكن أن تكون مخففة، وفي حدها الأدنى إذا فعلاً تم تبني الديمقراطية كآلية حكم وميكانزم لتداول السلطة، وليس كفلسفة ونمط حياة.

إن المتتبع لتاريخ وطبيعة العلاقة بين الديمقراطية والشورى من وجهة النظر الإسلامية الحديثه والمعاصرة يدرك بوضوح وجود وظهور العديد من المدارس الإسلامية المذهبية والسياسية والأيديولوجية التي نظرت إلى هذا الموضوع من زوايا مختلفة. ارتأى الباحث أن يركز على ثلاث مدارس رئيسة ظهرت منذ أواخر القرن التاسع عشر. المدرسة الأولى هي المدرسة التجديدية التي كانت بداياتها مع عصر النهضة العربي في أواخر القرن التاسع عشر، وقد مثلها افضل تمثيل جمال الدين الأفغاني وعبد الرحمن الكواكبي، ومحمد عبدة، ومحمد رشيد رضا، ورفاعة الطهطاوي. وقد عاش هؤلاء المجددون في ظروف شهدت تفكك وانهيار الدولة العثمانية التي كان أغلب أجزاء العالم العربي جزءاً منها.

إن ضعف الإمبراطورية العثمانية تزامن مع حالة من الفساد المالي والإداري والتخلف السياسي والاقتصادي والجمود الاجتماعي، مما انعكس سلباً على طريقة الحكم وإدارة الخلافة. في تلك الفترة، تأثرت أفكار هؤلاء المفكرين بأرضيتهم الاجتماعية، حيث التربية الدينية التقليدية وتعلم اللغة العربية والتمكن من العلوم الفقهية، وقد اقترن ذلك مع التعلم والتواصل مع العلوم الدنيوية التي تطورت وازدهرت في الغرب، فضلاً عن زيارات علمية قاموا بها إلى الدول الغربية، حيث اطلعوا على علوم الفلسفة والمنطق، في نفس الوقت الذي كانت فيه بلدان العرب والمسلمين تقبع في بحر من الظلام الدامس والجهل المطبق. انصبت جهود المفكرين المسلمين في هذه الفترة على ضرورة الأخذ عن الغرب في العلوم الدنيوية والشؤون الحياتيه المختلفة، وعلى أهمية تجديد العلوم الفقهية بما يتناسب مع روح العصر ومقتضيات المحافظة على الأصول والثوابت الشرعية والفقهية.

المدرسة الثانية هي المدرسة الإخوانية الوسطية التي امتازت بتشعب وتعدد الاطروحات الفكرية بداخلها، لكن في المجمل يمكن القول أن مفكري الإخوان والوسطية ابتداء من حسن البنا في العشرينات من القرن الماضي حتى راشد الغنوشي، والمفكرين المجددين المعاصرين نظروا إلي العلاقة التداخلية وما فيها من القطع والوصل، بين الديمقراطية والشورى، وقد ظهر ذلك في أدبياتهم وكتاباتهم وبيانات حركاتهم السياسية والتنظيمية. اللافت للنظر أن أفكار الإخوان في هذا

الصعيد استخدمت وجيرت بطريقة ذكية لخلق معادلة توازن من خلالها بين الاطروحات الشرعية الفقهية التي تتخذ القرآن والسنة النبوية مصدراً لها من جهة، وبين اتخاذ الديمقراطية آليـة حكـم وطريقة لتداول السلطة من اجل المحافظة على تنظيمهم كحزب سياسي شرعي، ولقطع الطريـق على الأنظمة العربية السلطوية التي يمكن تطويقها بآلية ديمقراطية شرعية مقبولة لدى العالم من جهة أخرى. ويمكن القول هنا إن المدرسة الإخوانية أقرب إلى تطوير فكـر إسـلامي معاصـر يتجاوز تيار الرفض القائم على منهجية العنف في التغيير.

أما مدرسة حزب التحرير فهي مدرسة تكفيرية النزعة، تضع الديمقراطية كنظام حكـم في مصاف الأنظمة الكافرة التي لا يجب الأخذ بها ومنها، والتقيد بتعاليمها، بل يجب محاربتهـا بكل السبل، لأنها تمثل كفراً واضحاً وخروجاً شنيعاً ومشيناً على تعاليم الخالق عز وجل وشريعته الكونية. إشكالية الديمقراطية مع الأحزاب التكفيرية المختلفة تنبع من النظرة إلـى الديمقراطيـة كنظام حكم علماني وضعي، صاغ مبادئها وفلسفتها الفكرية بـشر لهـم أخطـاؤهم وهفـواتهم، متجاوزين بذلك التعاليم الربانية التي نزلت على البشر كنظام عملي محكم لا يأتيه الباطـل مـن خلفه. أما الشورى فهي نظام رباني خلاق يناسب كل إنسان في كل زمان ومكان، لأنها تـستند على تعاليم جسدتها الكتب والشرائع السماوية المختلفة خاصة النظام القرآني في الإسلام، إضـافة إلى كونها نظام عمل على تطورها علماء الأمة وفقهائها منذ عصور عديدة. ما يميز أفكار حزب التحرير التي تميزت عن غيرها من الأفكار والاطروحات الإسلامية، انه ميز بين الديمقراطيـة كفلسفة سياسية وضعية مرفوضة وبين الانتخابات كآلية اختيار مرحب بها بحيث يتم اسـتخدامها للمساعدة والتوظيف في اختيار الخليفة أو الأمير، ولاسماع صوت الأمة من خلالها.

بناء على ما سبق من عرض وتحليل وتفسير يمكن للباحث أن يقدم التوصيات التالية:

1. البحث والتعمق نظرياً ومفاهيمياً في طبيعة الديموقراطية والشورى، وبذل جهد طيب وحثيث لبناء إطار معرفي شوري واضح، معاصر وأصيل يضع مقتضيات العصر ومتطلباتـه فـي سلم أولوياته.
2. الرجوع إلى التاريخ الإسلامي، وبالتحديد إلى الفترة الراشدة التي شهدت انتعاش نظام حكـم سياسي شوري انصب على المبايعة والانتخاب المباشر، بعيداً عن سلوك التوريـث وتمليـك الحكم، وذلك من اجل الإفادة من هذه التجربة والبناء عليها في الزمن الحالي.

3. الدراسة النقدية الواعية للفكر النهضوي العربي في أواخر القرن التاسع عـشر، لأنـه مثـل بدايات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، خاصة أنه خاض وتعمق في موضـوع العلاقة بين الديمقراطية والشورى.
4. العمل على الفصل بين آراء وأطروحات الحركات الإسلامية المعتدلة التي تمتاز بالوسـطية والقدرة على التكيف، وتلك الحركات الأخرى التي تنظر إلى الديمقراطيـة نظـرة تكفيريـة رافضة في زمن يشهد فيه العالم تلاقي وتلاقح أفكار من فلسفات وثقافات مختلفة.
5. العمل الجاد في البلدان العربية والإسلامية نحو الانفتاح والتعددية والدمقرطة الحقيقية لتشجيع الحزبية البناءه ودورية الانتخابات البرلمانية والرئاسية بما يكفل التواصل والتلاقي والانسجام بين الأطروحات الإسلامية والليبرالية في ظل نظام سياسي عصري وناضج.

قائمة المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم.
2. أبو عمرو، زياد، 1989: الحركة الإسلامية في الضفة الغربية وقطاع غزة، دار الأسـوار، عكا.
3. أبو فارس، محمد عبد القادر، 1988: حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها، ط1، دار الفرقـان للنشر والتوزيع، عمان.
4. أبو فارس، محمد عبد القادر، 1986: النظام السياسي في الإسلام، دار الفرقان، عمان.
5. ابن عطية الأندلسي، محمد عبد الحق (ت 546هـ)، 1402هـ/1982م،: المحرر الـوجيز في تفسيرالكتاب العزيز، ط1، ج 3، تحقيق عبد ا بن إبراهيم الأنصاري والسيد عبد العال السيد إبراهيم، الدوحة.
6. الأفغاني، جمال الدين، 1968: الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية، (تحقيق) محمد عمارة، المؤسسة المصرية العامـة ودار الكاتـب العربـي، القاهرة.
7. الأفغاني، جمال، عبده، محمد، 1980: العروة الوثقى، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت.
8. البديري، موسى، وآخرون، 1995: الديموقراطية الفلسطينية أوراق نقدية، مواطن، رام ا .
9. بن العربي، أبو بكر، 1957: أحكام القرآن، ج1، دار إحياء الكتب العربية.
10. بلقزيز، عبد الإله، 2002: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

11. البنا، حسن، 1990: مجموعة رسائل الشهيد حسن البنا، دار الدعوة، الإسكندرية.
12. بهلول، رجا، 1997: التربية والديمقراطية، مواطن، رام ا .
13. الترابي، حسن، خريف 1992: الإسلام، الديمقراطية، الدولة، والغرب، مجلة قراءات سياسية، السنة الثانية، العدد الرابع، مركز دراسات الإسلام، ص 7-26.
14. الترابي، حسن، 2000: الشورى والديموقراطية، عالم العلانية، الخرطوم.
15. الترابي، حسن، 2001: المصطلحات السياسية في الإسلام، دار الساقي، بيروت.
16. الترابي: حسن، 1988: نظرات في الفقه السياسي، الشركة العالمية لخدمات الإعلام، الخرطوم.
17. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (ت. 279هـ) 1937: سنن الترمذي، ط1، ج5، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة.
18. جارودي، روجيه، 1992: الأصوليات المعاصرة، (ترجمة) خليل احمد خليل، دار عالم الفن، باريس.
19. جامعة القدس المفتوحة، 1997: ، نظام الحكم في الإسلام، منشورات جامعة القدس المفتوحة، عمان.
20. جلال أمين، جلال، 1999: حول مفهوم التنوير: نظرة نقدية لتيار أساسي من تيارات الثقافة العربية المعاصرة في بومدين بوزيد وآخرون، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة، بيروت.
21. حوراني، ألبرت، 1997: الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939، (ترجمة) كريم عزقول، نوفل، بيروت.
22. خلاف، عبد الوهاب، 1982: مصادر التشريع فيما لا نص فية، دار القلم، الكويت.
23. الربضي، سليمان، والبرغوثي، عبد الكريم، 2000 (محرران): الفكر العربي الحديث والمعاصر، دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية، بيرزيت.
24. زلوم، عبد القديم "ب، ت": الديموقراطية نظام كفر يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها، منشورات حزب التحرير، ب.د.
25. زيداني، سعيد، 1993: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي في برهان غليون وآخرون، حول الخيار الديمقراطي، مواطن، رام ا .
26. الساعاتي، أمين، 1992م: الشورى في المملكة العربية السعودية، المركز السعودي للدراسات الإستراتيجية، القاهرة.

27. السيد، رضوان، وعبد الإله بلقزيز، عبد الإله، 2000: أزمة الفكر السياسي العربي، دار الفكر المعاصر، بيروت.
28. السيسي، عباس، د.ت: حسن البنا-مواقف في الدعوة والتربية، ط2، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية.
29. الطهطاوي، رفاعة، 1963-1977: ، الإعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، ج2، (تحقيق) محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
30. عبد ا ، إسماعيل صبري، 1986: المقومات الاقتصادية والاجتماعية للديمقراطية في الوطن العربي في علي الدين هلال وآخرون، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة، بيروت.
31. عبده، محمد، 1973-1974: الأعمال الكاملة (تحقيق) محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
32. عبده، محمد، 1366هـ: تفسير القرآن الكريم، ج4، ط2، دار المنار، القاهرة.
33. عزت، هبة، الشورى فطرة وسنة ونظام http://www.islamonline.net/iol-arabic/dowalia/mafaheem
34. العلي، حيدر إبراهيم، 1996: التيارات الإسلامية وقضية الديموقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
35. عمارة، محمد، 1997م: الإسلام والسياسة.. الرد على شبهات العلمانيين، ط3، دار الرشد، القاهرة.
36. عمارة، محمد، 1998:، الأصولية بين الغرب والإسلام، دار الشروق، القاهرة.
37. غليون، برهان، ومحمد سليم العوا، محمد سليم، 2004: النظام السياسي في الإسلام، ط1، دار الفكر، دمشق.
38. غليون، برهان، 1994: المحنة العربية: الدولة ضد الأمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
39. الغنوشي، راشد، 1993: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
40. الغنوشي، راشد، 1993: حقوق المواطنة.. حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي، ط2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا.
41. الفخر الرازي، د.ت: التفسير الكبير، ج3، القاهرة.

42. القرضاوي، يوسف، 1988: الصحوة الإسلامية، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة.
43. القرضاوي، يوسف، 1997م: من فقه الدولة في الإسلام، دار الشروق، بيروت.
44. القرطبي، أبو عبد ا محمد بن أحمد النصاري، 1967: الجامع لأحكـام القـرآن= تفـسير القرطبي، ج4، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة.
45. قطب، سيد، 1977:، في ظلال القران، ط5، دار الشروق، بيروت.
46. قطب، سيد، 1982: العدالة الاجتماعية في الإسلام، ط8، دار الشروق، القاهرة، ط8.
47. الكواري، علي خليفة، 1996 "محرر": حوار من اجل الديموقراطيـة، مـشروع دراسـات الديموقراطية في الوطن العربي، دار الطليعة، بيروت.
48. الكواري، علي خليفة 2002،"محرر": الخليج العربي والديموقراطية نحو رؤيـة مـستقبلية لتعزيز المساعي الديموقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
49. محفوظ، محمد، 1999: الفكر الإسلامي المعاصر ورهانات المـستقبل، المركـز الثقـافي العربي، الدار البيضاء.
50. مجلة الوعي، تشرين أول 2005: تمايز موقف حزب التحرير من الديموقراطية والحزبيـة عن موقف الحركات الإسلامية الأخرى، عدد 224، ص. 28.
51. معظم ألفاظ القرآن الكريم، 1970: ج2، مجمع اللغة العربية، القاهرة.
52. منشورات حزب التحرير، 2003: مشروع دستور إسلامي مأخوذ من كتاب ا وسنة رسوله (ص)، ب د.
53. موصللي، أحمد، 1993: قراءة نظرية تأسيسية في الخطاب الإسلامي الأصـولي نظريـات الدولة والمجتمع، الناشر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
54. موقع الإخوان المسلمين على الانترنت:
http://www.ikhwanonline.com/procedure.asp
55. ميعاري، محمود، 2003: الثقافة السياسية في فلسطين، دراسة ميدانية، جامعة بيرزيت، رام ا .
56. النبهاني، تقي الدين، 2003: الشخصية الإسلامية، ج1، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
57. الهضيبي، حسن، 1977: دعاة لا قضاة .. أبحاث في العقيدة الإسلامية ومنهج الدعوة إلـى ا ، دار الطباعة والنشر الإسلامية، القاهرة.

58. هويدي، فهمي، 1999: الإسلام والديموقراطية في مجـدي حمـاد وآخـرون، الحركـات الإسلامية والديموقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
59. هويدي، فهمي، 1993: الإسلام والديمقراطية، مركز الأهرام، القاهرة.
60. الواعي، توفيق، "د.ت": الفكر السياسي عند الإخوان دراسة تحليلية ميدانية موثقـة، مكتبـة المنار الإسلامية، الكويت.
61. ياسين، عبد السلام، 1994: حوار مع الفضلاء الديمقراطيين، الدار البيضاء.
62. ياسين، عبد السلام، 1996: الشورى والديمقراطية، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء.

قائمة المصادر الأجنبية

63. Almond, Gabriel, et al,1996: Comparative Politics A Theoretical Framework, New York: Harper Collins College Publishers.
64. Frank Cunningham,2002: Theories of Democracy A Critical Introduction, Routledge, New York.
65. Mahler, Gregory, 2000: Comparative Politics An Institutional Cross Nation Approach, Prentice Hall, New Jersey.